

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

درس اول: از صفحه ١٦٣ تا صفحه ١٦٨ (الدليل الشرعى غير اللفظى تا اثبات صغرى الدليل الشرعى)

متن عربى

٢- الدليل الشرعى غير اللفظى

عرفنا فيما تقدم أن الدليل الشرعى تارة يكون لفظياً، وأخرى غير لفظى، وأن غير اللفظى قد يكون فعلاً تارة و تقريراً -بمعنى السكوت عن تصرف معين- أخرى. والآن نريد التحدث عن مقدار دلالة ذلك.

دلالة الفعل

لا إشكال فى أن ترك المعصوم عليه السلام لفعل يدل على عدم وجوبه لنكتة العصمة، وإنما الكلام فى صدور فعل منه هل يدل على وجوبه، أو أنه لا يدل حتى على رجحانه فضلاً عن وجوبه؟

والجواب: أنه تارة يقترن الفعل بقريئة تدل على أن الغرض منه التعليم -كما فى الوضوءات البيانية- فيثبت الرجحان أو الوجوب تبعاً لمقدار دلالة تلك القريئة، وأخرى يتجرد عن قريئة من هذا القبيل فيثبت عدم الحرمة للعصمة كما تقدم، هذا إذا لم يحتمل اختصاص المعصوم عليه السلام بحكم فى ذلك المورد، وإلا فلا يثبت المقدار المذكور أيضاً.

و هل يثبت -إضافة إلى عدم الحرمة -الرجحان و الاستحباب؟ كلا إلا فى موردين:

١. إذا كان عبادة، فإنه لا معنى للعبادية بلا رجحان.

٢. إذا أحرز أن الدافع إلى الفعل دافع شرعى، كما إذا فرض تكرّر صدور الفعل منه عليه السلام و مواظبته عليه رغم كونه مما لا يقتضى الطبع فيه ذلك.

و إذا لم يكن صدور الفعل دالاً على الرجحان، فهل يدل على عدم كونه مرجوحاً إما مطلقاً، أو على الأقل فى حالة تكرار صدوره؟ إن الجواب عن ذلك يرتبط بمسألة أخرى، و هى أن المعصوم عليه السلام هل يجوز فى حقه ترك الأولى و فعل المكروه -مع التكرار أو بدونه- أو لا يجوز ذلك عليه أبداً؟

ثم إنه على تقدير عدم جواز ترك الأولى على المعصوم عليه السلام ، يصح أن نستفيد من تركه عدم استحباب المتروك، و من فعله عدم كونه مكروهاً و عدم كون الترك مستحباً.

و يجدر الالتفات إلى أن الفعل أو الترك إنما يدلان على ما ذكر عند فرض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعي، إن الفعل مادام صامتاً لا إطلاق له فلا يعين الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم، فما لم نحرز وحدة الظروف فلا يمكن إثبات الحكم.

و جوابه: أن ما دلّ على كون النبي أو الإمام قدوة كقوله تعالى «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» ينفي الاحتمال المذكور، وعليه فالاختصاص هو الذي يحتاج إلى دليل دون الاشتراك.

دلالة السكوت

إذا واجه المعصوم عليه السلام سلوكاً معيناً، فإن رفضه كان ذلك دليلاً شرعياً لفظياً، و إن سكت عنه كان ذلك كاشفاً عن الإمضاء.

و كاشفية السكوت عن الإمضاء يمكن أن توجه بنكتتين: عقلية و استظهارية.

أما النكتة العقلية فيمكن بيانها بأن السلوك إذا لم يكن مرضياً شرعاً فيلزم رده عليه السلام عنه، إما من جهة وجوب النهي عن المنكر، أو من جهة وجوب تعليم الجاهل.

و أخرى بأن السلوك إذا كان يفوت على الشارع غرضه فيلزم الردع عنه، فإن نقض الغرض لا يجوز على العاقل.

و الفارق بين البيانيين أن الأول يتوقف على توفر شروط وجوب النهي عن المنكر أو تعليم الجاهل، و الثاني على كون السكوت مستلزماً لتفويت غرض شرعي فعلي، إما من جهة كون السلوك مرتبطاً بالمجال الشرعي مباشرة، كسيرة العقلاء على العمل بخير الثقة في المجالات العرفية إذا خيف سريان تطبيقها إلى الأحكام الشرعية.

و أما النكتة الاستظهارية فهي أن ظاهر حال المعصوم عليه السلام ، أنه حافظ للشريعة و مبلغ لها، فسكوته دليل الإمضاء من هذه الجهة. و الشروط المعتمدة في النكتة العقلية لا يلزم توفرها^٢ بناء على هذه النكتة كما هو واضح.

سيرة العقلاء

إذا واجه المعصوم عليه السلام سلوكاً معيناً و سكت عنه كان ذلك دليلاً على إمضائه.

و السلوك على نحوين:

١. سلوك خاص، كما إذا نكس شخص في وضوئه بحضوره عليه السلام و سكت عنه.

٢. سلوك عام، و هو ما يسمى بالسيرة العقلية، كما إذا فرض أن العقلاء بما هم عقلاء يبنون على تحقق الملكية بالحيازة، فإذا سكت عليه السلام كان ذلك دليلاً على إمضائه.

و إذا كانت السيرة من زاوية العمل الخارجى ضيقة إلا أن النكتة المركوزة في أذهانهم أو سع ، فالإمضاء ينصب عليها بسعتها، أو على مقدار العمل الخارجى؟

الصحيح هو الأول، و يترتب عليه:

أولاً: أن العمل الخارجى حيث إنه صامت فقد لا يدل إلا على الجواز بخلاف ما إذا كان ينصب على النكتة فإنه قد يثبت به حكم تكليفي أو وضعي.

و الأول كالسيرة على العمل بخبر الثقة، فإن الارتكاز يقتضى لزوم العمل به، بخلاف العمل الخارجى فإنه لا يثبت به إلا الجواز.

و الثانى كالسيرة فى باب الحيازة، فإن الارتكاز يقتضى الملكية بخلاف العمل الخارجى فإنه لا يقتضى أكثر من جواز التصرف فيما يحاز.

٢ . كامل بودن، وجود داشتن.

و ثانياً: أن العمل الخارجي في عصر المعصوم عليه السلام قد يكون ضيقاً، فدائرة الحيابة مثلاً كانت في عهد المعصوم عليه السلام محدودة بالأسماء ونحوها، غير أن الارتكاز أوسع، و سكوته عليه السلام يدل على إمضاء الارتكاز بسعته، و بذلك تكون النتيجة أوسع.

ثم إنه يلزم لاستكشاف إمضاء السيرة معاصرتها لعصر المعصوم عليه السلام و إلا لم يكن السكوت ظاهراً في الإمضاء.

و قد تقول: إن السيرة المتأخرة معاصرة أيضاً للمعصوم عليه السلام رغم كونه غائباً، باعتبار أنه موجود يسمع و يرى.

و الجواب: أن النكتة العقلية و النكتة الاستظهارية لا تتمان في عصر الغيبة.

أما الأولى فلأنه عليه السلام غير مكلف في حال الغيبة بالنهي عن المنكر و تعليم الجاهل، إذ اللازم عليه سلوك الطريق الطبيعي، و المفروض تسبب الناس أنفسهم إلى سدّه بالتسبب إلى غيبته.

و أما الثانية فلأن الاستظهار فرع ملاحظة حال المعصوم عليه السلام، و معلوم أن حال الغيبة لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

ثم إن كشف السيرة عن الإمضاء هو لما أشرنا إليه، أي لدلالة السكوت على الإمضاء، و ليس لأن الشارع من أحد العقلاء بل رئيسهم، فما تثبت في حقهم يكون ثابتاً في حقه أيضاً، إذ يرد عليه أن النفس كونه سيدهم يوجب احتمال اختلافه معهم في الموقف، أي احتمال تخطئه لهم، و طبيعي في غير المدركات السليمة الفطرية كما هو واضح.

توضيح و شرح فارسي

هدف از اين درس بررسي دلالت دليل غير لفظي بر حكم شرعي است. بر همين اساس ضمن مشخص نمودن مراد از دليل غير لفظي، نحوه و چگونگي دلالت دليل غير لفظي بر حكم شرعي مورد ارزيابي قرار مي گيرد.

• مقدمه

سابقاً بیان شد که دلیل شرعی در یک تقسیم به دو نوع لفظی و غیرلفظی تقسیم می‌شود. دلیل شرعی لفظی عبارت است از؛ (سخن خدای متعال، و معصوم علیه السلام، اعم از اینکه مکتوب باشد، یا به صورت شفاهاً به ما رسیده باشد). و غیر لفظی عبارت است از؛ (رفتار معصوم علیه السلام، مثلاً مکلف می‌بیند امام صادق علیه السلام در ماه رمضان عطر استعمال کردند، پس نتیجه می‌گیرد استعمال عطر با دهان روزه اشکال ندارد).

رفتار معصوم علیه السلام یا به صورت عمل و فعل است. (همانند مثال سابق). و یا به صورت سکوت و در نتیجه امضاء آن عمل است. (یعنی معصوم علیه السلام خودش کاری را انجام نداده، لکن نسبت به کاری که پیش روی وی صورت گرفته سکوت کرده و با این سکوت رضایت خود را نسبت به این عمل اعلام کرده است).

با توجه به مقدمه مذکور بحث در دلیل غیر لفظی پیرامون چگونگی دلالت فعل و سکوت معصوم علیه السلام بر حکم شرعی خواهد بود.

• دلالت فعل معصوم علیه السلام

عملی که از معصوم علیه السلام صادر می‌شود؛

الف. اگر سلبی باشد (ترک عمل از سوی معصوم علیه السلام) دلالت بر واجب نبودن عمل می‌کند. زیرا معصوم به خاطر مقام عصمتی که دارد، قطعاً عمل واجب را ترک نمی‌کند.

ب. اگر ایجابی باشد (یعنی معصوم علیه السلام عملی را انجام داده باشد)، محل بحث است که آیا واجب بودن آن عمل دلالت می‌کند؟ و یا اینکه صرفاً دلالت بر جایز بودن عمل دارد، و لذا حتی بر استحباب عمل هم دلالت نمی‌کند، چه رسد بر وجوب عمل؟

در جواب باید گفت: عمل ایجابی^۳ که از معصوم علیه السلام صادر می‌شود از سه حال خارج نیست؛

الف. فعل، همراه با یک قرینه صادر شده (اعم از اینکه قرینه مقالیه باشد؛ یعنی گفتار و سخن باشد، و یا قرینه حالیه باشد؛ یعنی عمل در یک شرایط خاصی صادر شده)، و این قرینه دلالت می‌کند که فعل انجام شده و یا فعل ترک شده به نیت آموزش و یاد دادن حکم شرعی به مخاطب بوده است. در این صورت همان قرینه دلالت می‌کند که عمل از کدام یک از اقسام تکلیف می‌باشد.

^۳. البته این تقسیم‌بندی در عمل سلبی نیز جاری می‌شود.

ب. فعل همراه با قرینه‌ای که مشخص کند که عمل به جهت تعلیم صادر شده، نیست؛ بلکه مطمئن هستیم اساساً فعل، از افعالی است که مختص به معصوم علیه السلام می باشد. مثل ازدواج دائم با بیش از چهار زن توسط پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، که این حکم مختص ایشان می باشد.

ج. فعل بدون هیچ قرینه‌ای مبنی بر اینکه برای آموزش و یاد دادن حکم شرعی باشد و یا اینکه مختص به معصوم باشد، صادر شده است. در این صورت عمل انجام شده از سوی معصوم علیه السلام صرفاً دلالت بر عدم حرمت و جواز عمل دارد. اما علاوه بر عدم حرمت و جواز عمل، دلالت بر استحباب عمل هم می کند؛

۱. عمل انجام شده از عبادات باشد نه از معاملات. (عبادات به اعمالی گفته می شود که در آنها قصد قربت شرط است). مثلاً معصوم علیه السلام بر بالای پشت بام نماز می خواند.

لازم به ذکر است که، اطلاق مکروه بر عملی که از عبادات محسوب می شود، به معنای اقلیت ثواب (کمی ثواب) می باشد. مثلاً نماز خواندن در حمام مکروه است یعنی ثواب آن کم است، و مراد مکروه اصطلاحی (رجحان ترک)، نیست. بنابراین هر عمل عبادی، رجحان دارد؛ یا در حد وجوب و یا استحباب.

۲. احراز شود که علت انجام فعل، یک سبب شرعی است؛ مثلاً عمل به دفعات متعدّد از معصوم صادر می شود، در حالی که عادتاً عمل به گونه‌ای نیست که به دفعات متعدّد تکرار شود. مثل مقید بودن معصوم علیه السلام به کوتاه کردن ناخن در روز پنجشنبه.

نکته!

اگر فعلی که از معصوم علیه السلام صادر می شود دلالت بر رجحان نداشته باشد، جای این سؤال دارد که مقدار دلالت این فعل چقدر است؟ آیا مطلقاً دلالت بر مباح بودن عمل و عدم حرمت عمل دارد (اعم از آنکه مکرراً از معصوم علیه السلام صادر شده باشد و یا خیر)؟ یا صرفاً در صورتی که مکرراً از معصوم علیه السلام صادر نشده باشد، دلالت بر مباح بودن و عدم حرمت دارد؟

در جواب باید گفت؛ نوع دلالت فعل معصوم بستگی به دیدگاه اعتقادی ما نسبت به معصومین علیهم السلام دارد.

توضیح آنکه، سه دیدگاه در مورد معصوم علیه السلام مطرح شده است؛

الف. صدور ترک اولی و انجام فعل مکروه از معصوم علیه السلام ممکن است. در این صورت انجام فعل دلالت بر عدم حرمت دارد.

ب. نه تنها صدور ترک اولی و فعل مکروه از معصوم علیه السلام ممکن است بلکه مداومت بر انجام آنها نیز ممکن است. در این صورت هم، انجام فعل و لو به دفعات متعدد باشد، صرفاً دلالت بر عدم حرمت آن عمل می‌کند، و لذا احتمال مکروه بودن عمل وجود دارد.

ج. نه تنها فعل مکروه از معصوم علیه السلام صادر نمی‌شود، بلکه حتی ترک اولی هم از معصوم علیه السلام صادر نمی‌شود. در این صورت، انجام فعل دلالت بر مباح بودن آن عمل می‌کند و ترک فعل دلالت بر عدم استحباب می‌کند.

نکته!

سابقاً بیان شد اگر یک عمل بدون هیچ قرینه‌ای که مشخص کند این عمل به چه منظوری صادر شده، باشد، در این صورت؛ اگر ایجابی باشد (انجام عمل) صرفاً دلالت بر حرام نبودن و اگر سلبی باشد (ترک عمل) دلالت بر جایز بودن ترک (عدم وجوب)، عمل می‌کند.

با توجه به مطلب فوق شهید صدر این نکته را متذکر می‌شوند که این نتیجه‌گیری (دلالت بر جایز بودن فعل - دلالت بر عدم حرمت)، در صورتی است، که بدانیم معصوم علیه السلام و سایر مکلفین در قبال این فعل در یک مرتبه و شأن واحد قرار دارند و الا اگر این مطلب احراز نشود نمی‌توان عمل صادر شده از معصوم علیه السلام را برای سایر مکلفین تعمیم دهیم.

ممکن است به مطلب فوق چنین اشکال شود، این احتمال وجود دارد که عمل صادر شده از معصوم علیه السلام، به خاطر معصوم بودنش باشد، بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توانیم به عمل و فعل انجام شده توسط معصوم تمسک کنیم.

به عنوان مثال: فرض کنیم جواز چند همسری از طریق دلیل شرعی لفظی بیان نشده است - در این فرض اگر کسی استدلال کند که چند همسری جایز است چون خود معصومین علیهم السلام دارای چند همسر بودند، در پاسخ می‌گوییم این عمل آنها احتمال دارد به خاطر معصوم بودن آنها باشد، بنابراین نمی‌توانیم بگوییم چند همسری جایز است.

شهید صدر در پاسخ به این اشکال می‌فرماید؛ این احتمال نمی‌تواند مانع تمسک و استدلال به عمل معصوم علیه السلام باشد. زیرا آیه قرآن و روایات متعددی داریم که معصومین علیهم السلام الگو و سرمشق

سایرین هستند، به عنوان مثال آیه شریفه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»^۴ و اگر قرار باشد این احتمال را دخالت دهیم لازم می آید الگو و سرمشق قرار دادن معصومین لغو و بی فایده باشد، زیرا بر اساس این احتمال چون ما معصوم نیستیم، هیچ وقت نمی توانیم آنها را الگو قرار دهیم.

نتیجه؛ تا زمانی که دلیل خاصی نداریم که عمل انجام شده مخصوص معصوم علیه السلام است، می توانیم آن عمل را مورد استناد و ملاک اعمال خود قرار دهیم. و لذا صرف احتمال عصمت، مانع از تمسک به عمل معصوم علیه السلام نخواهد بود.

• دلالت سکوت معصوم علیه السلام

هنگامی که معصوم علیه السلام عملی را مشاهده می کند که قبلاً حکم شرعی آن بیان نشده است، دو حالت متصور خواهد بود؛

الف. حکم شرعی عمل انجام شده را بیان می کند. مثلاً از آن نهی می کند یا به آن تشویق می کند. این فرض از اقسام دلیل شرعی لفظی خواهد بود.

ب. در مقابل عمل انجام شده سکوت کرده و چیزی نمی گوید. در این حالت به دو بیان می توان اثبات کرد که سکوت معصوم علیه السلام کاشف و نشانه امضاء این عمل و مشروع بودن آن است.

۱. طریق عقلی (جهت مکلف بودن معصوم علیه السلام)

الف. از باب وجوب نهی از منکر و امر به معروف

اگر عمل انجام شده عمل حرامی بود باید معصوم از آن نهی می کرد (چون نهی از منکر واجب است) - معصوم از آن نهی نکرده است - پس عمل انجام شده حرام نیست. (عمل جایز است). و یا اگر عمل ترک شده، واجب بود، معصوم علیه السلام به آن امر می کرد، چون امر به معروف واجب است. به بیان دیگر آموزش احکام به انسانها، بر معصوم واجب است. بنابراین اگر عمل انجام شده حرام بود از باب وجوب تعلیم جاهل، بر معصوم آگاه کردن به حکم شرعی آن عمل واجب بود - معصوم سکوت کرده و چیزی بیان نکرد - پس عمل انجام شده حرام نیست. (انجام آن جایز است).

ب. اگر رفتار و عمل انسانها مرضی شارع نیست، باید از آن نهی نماید؛ در غیر این صورت با غرض و هدف شارع از جعل احکام سازگار نیست. هدف و غرض شارع این است که انسانها در زندگی مسیر صحیح و رفتار مطابق با شریعت داشته باشند، حال اگر این رفتار مرضی شارع نباشد، باید از آن نهی نماید و الا با غرض و هدف شارع در تنافی و تضاد خواهد بود.

۲. طریق ظاهر حال (جهت مبلغ احکام بودن معصوم علیه السلام)

عمل انجام شده اگر با مقام مبلغ احکام بودن معصوم علیه السلام (بیان حکم شرعی)، ناسازگار بود، معصوم علیه السلام در مقابل آن سکوت نمی کرد. (زیرا سکوت در این حالت موجب نقض غرض می شود). و چون معصوم در مقابل آن سکوت کرده است، از این سکوت می فهمیم که عمل با مقام شاریعت معصوم منافاتی ندارد.

توضیح مطلب آنکه، از مهم ترین وظائف معصوم این است که احکام شرعی را به دیگران ابلاغ کند؛ حال اگر سیره عملیه بر عملی جاری شده باشد و این عمل مخالف احکام الهی باشد، و معصوم علیه السلام در اینجا سکوت کند و حکم شرعی را ابلاغ نکند، نقض غرض به وجود می آید. (یعنی غرض و هدف، ابلاغ حکم شرعی است و سکوت معصوم مخالف و ناقض این غرض است)، نقض غرض از جانب معصوم علیه السلام صورت نمی گیرد، بنابراین هر جا معصوم نسبت به سیره عقلاء سکوت کرد (ظاهر حال معصوم)، بیانگر آن است که سیره عقلاء یک سیره و رفتار شرعی است.

نکته!

فرق بین طریق عقلی و ظاهر حال، در این است که استدلال به هر یک از دو طریق ذکر شده نیازمند تحقق شروط مختص به آن طریق است؛

شرط طریق اول: باید شرایط وجوب نهی از منکر یا تعلیم جاهل وجود داشته باشد. مثلا اگر معصوم علیه السلام اسیر و یا در حال تقیه باشد و عملی در مقابل حضرت انجام شود، و حضرت سکوت نماید، دلیل بر امضاء و رضایت ایشان نمی باشد.

شرط طریق دوم: عدم سکوت معصوم علیه السلام در برابر عمل انجام شده با مقام شارع بودن و مبلغ احکام بودن ایشان منافات داشته باشد. (سبب نقض غرض گردد). البته نقض غرض گاهی مستقیم و بالفعل است و گاهی غیر مستقیم و با واسطه است؛

مثال الف. عمل به خبر انسان عادل در خصوص احکام شرعی؛ پیش روی معصوم علیه السلام به خبر واحد ثقه عمل می‌شود، و معصوم نسبت به آن سکوت اختیار می‌کند- در این فرض اگر عمل مشروع نباشد، لازمه سکوت معصوم نفی غرض شارع خواهد بود. زیرا دسترسی به اکثر احکام شرعی از طریق خبر واحد ثقه می‌باشد. به بیان دیگر همان طور که سیره عقلاء رجوع به خبر انسان عادل است، در احکام شرعی نیز أخذ و تبیین احکام شرعی به وسیله خبر انسان عادل صورت می‌گیرد. بنابراین سکوت معصوم در این گونه موارد (در صورتی که سیره واقعا مشروع و مورد امضاء نباشد)، مستقیماً نقض غرض شارع را به دنبال خواهد داشت. (به این نوع نقض غرض، نقض غرض شرعی فعلی - مستقیم - گفته می‌شود)

مثال ب. عمل به نظر انسان لغت شناس؛ پیش روی معصوم علیه السلام به قول انسان لغوی عمل می‌شود، و معصوم نسبت به آن سکوت اختیار می‌کند- در این فرض اگر عمل مشروع نباشد، لازمه سکوت معصوم نفی غرض شارع به صورت مستقیم نخواهد بود زیرا رجوع به قول لغوی در شرعیات همیشگی نیست. اما از آنجا که در بعضی از موارد برای فهمیدن معنای لغتی که در لسان شارع آمده به قول لغت شناسان مراجعه می‌شود، سکوت معصوم علیه السلام این شأنیت و امکان را دارد که نقض غرض شرعی در جایی که برای فهم نظر شارع به قول لغوی رجوع می‌شود، صورت بگیرد. (نقض غرض شرعی بالقوه- غیر مستقیم)

سیره عقلاء

عملی که در پیش روی معصوم علیه السلام انجام می‌شود، بر دو قسم است؛

الف. عمل فردی، (یعنی فعل از طرف یک فرد خاص و در زمان خاصی، صورت گرفته است مثلاً فرد خاصی در حضور امام علیه السلام، وضو می‌گیرد و در وضو هنگام مسح سر یا پا، مسح را بر عکس انجام می‌دهد).

ب. عمل اجتماعی (فعل اختصاصی به یک فرد خاص ندارد، بلکه عملی است که کل افراد اجتماع و لو بالفعل آن را انجام نمی‌دهند، لکن به آن ملتزم هستند).

به عمل و فعل اجتماعی سیره گفته می‌شود. که بر دو قسم؛ سیره عقلانیه (عملی که از جمیع عقلاء به جهت عاقل بودنشان صادر می‌شود)، و سیره متشرعه (عقلاء از این جهت که پیرو دین مبین اسلام هستند)، تقسیم می‌شود.

اگر سیره انجام شده در حضور و زمان معصوم علیه السلام، به لحاظ اینکه یک عمل خارجی است، محدود و مضیق باشد، اما در ذهن و مرتکز عقلاء عمومیت داشته باشد؛ در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا

به وسیله سکوت معصوم علیه السلام، علاوه بر امضاء عمل خارجی، آنچه مرتکز ذهن عقلاء بوده نیز، امضاء می‌شود؟؛ یا اینکه صرفاً عمل خارجی امضاء خواهد شد؟

شهید صدر دیدگاه اول را انتخاب می‌نمایند، و در نتیجه؛

اولاً، امضاء صرفاً بر عمل نیست بلکه متفاهم عرفی (آنچه عقلاء در ذهن خود تصور می‌کردند) نیز امضاء می‌شود. بنابراین علاوه بر عمل خارجی، تصور و برداشتی که عقلاء از این عمل داشتند نیز، امضاء خواهد شد. مثلاً؛

الف. (ثبوت حکم تکلیفی به وسیله سیره)؛ اگر عقلاء عملی را (عمل بر اساس خبر انسان عادل)، به عنوان اینکه واجب است، انجام می‌دهند و معصوم علیه السلام در مقابل آن سکوت کرد، علاوه بر آنکه جواز عمل امضاء می‌شود، وجوب آن هم امضاء خواهد شد. لذا سکوت معصوم علاوه بر اینکه کاشف از امضاء عمل است، بیانگر حکم تکلیفی (وجوب) نیز خواهد بود.

ب. (ثبوت حکم وضعی)؛ اگر بناء عملی عقلاء این است که اگر فردی از طریق حیات^۵، ملکی را به دست آورد، مالک آن ملک نیز می‌شود؛ و معصوم علیه السلام در مقابل این سیره عقلاء سکوت کرد. این سکوت معصوم علیه السلام علاوه بر اینکه اصل بناء عقلاء را امضاء می‌کند، ملکیت را که یک حکم وضعی است، اثبات می‌کند.

اما در صورتی که عقلاء صرفاً عملی را انجام می‌دهند و چنین اعتقادی ندارند (مثلاً به احترام فرد عالم، از جای خود بلند می‌شوند)، در این صورت با سکوت معصوم علیه السلام، صرفاً اصل عمل امضاء می‌شود.

ثانیاً، اگر فعلی که در زمان معصوم علیه السلام انجام شده، به گونه‌ای است که اختصاصی به عصر معصوم علیه السلام ندارد بلکه در زمان بعد از حضور معصوم علیه السلام هم مبتلی به می‌باشد، با این تفاوت که سیره در عصر معصومین علیهم السلام، محدود و مضیق بوده است (مثلاً سیره عملی صرفاً بر جواز حیات در باب ماهی‌گیری بوده است)، لکن در عصر بعد از معصوم علیه السلام، دائره آن وسیع‌تر شده (مثلاً حیات پرندگان یا علف‌زارها را هم شامل می‌شود)، در این صورت سکوت معصوم علیه السلام در مقابل آن، سبب می‌گردد که

^۵. منظور از حیات در اصطلاح این است که فردی آن دسته از چیزهایی را که نه مالکیت خصوصی دارند و نه مالکیت عمومی، به قصد اینکه مال خودش شود، به اموال خودش ضمیمه کند. مثلاً فردی از رودخانه یا دریا ماهی می‌گیرد به قصد اینکه این ماهی برای خودش باشد و هر طور خواست در آن تصرف کند. به این گرفتن ماهی و ضمیمه کردن آن به اموال و دارائی‌های شخصی، اصطلاحاً حیات گفته می‌شود.

آن فعل در زمانهای بعد هم امضا شده تلقی گردد. یعنی علاوه بر آنکه سیره بر جواز حیازت ماهی امضاء می‌شود، سیره بر حیازت پرندگان و علفزارها هم امضاء خواهد شد.

نکته!

سیره و عمل اجتماعی باید در عصر معصوم علیه السلام انجام گرفته باشد.

سؤال، مراد از عصر معصوم علیه السلام در ما نحن فیه چیست؟ در پاسخ به این پرسش دو نظریه مطرح است؛

نظریه اول: عصر معصوم علیه السلام یعنی زمان حضور معصوم علیه السلام. بنابراین آن دسته از سیره عقلاءیه که در عصر غیبت شکل گرفته است، استدلال به سکوت معصوم علیه السلام لغو و باطل خواهد بود.

نظریه دوم: عصر معصوم علیه السلام اعم از زمان حضور معصوم علیه السلام و زمان غیبت است. بنابراین سیره شکل گرفته در عصر غیبت نیز می‌تواند با دلیل سکوت معصوم علیه السلام در برابر آن، مورد استناد واقع شود.

شهید صدر می‌فرماید نظریه دوم صرفاً توهم است و نمی‌تواند صحیح باشد. زیرا همان طور که بیان شد به دو طریق می‌توان اثبات کرد که سکوت معصوم علیه السلام، نشانه امضاء این عمل، و در نتیجه مشروع بودن آن است. (طریق عقلی - طریق استظهاری (ظاهر حال)) و حال آنکه شروط هیچ یک از این دو طریق در عصر غیبت فراهم نیست. (در طریق عقلی شرایط وجوب نهی از منکر و تعلیم جاهل بر معصوم واجب نیست و در طریق استظهاری، ظاهر حال معصوم علیه السلام برای ما قابل کشف نیست)

نکته!

حکم شرعی بر دو قسم است؛

تأسیسی: سابقه ای در میان عقلاء و مکلفین نداشته و شارع بما هو شارع آن را جعل کرده است. مثل صوم ماه رمضان.

امضائی: عقلاء و عرف قبل از شریعت و بدون بیان شرع به آن ملتزم بودند و با آمدن شریعت، شارع هم آن عمل را امضا و مورد تایید قرار داده است. مثل حرمت جهاد ابتدائی در ماههای حرام.

سکوت معصوم علیه السلام نسبت به یک عمل کاشف از امضایی بودن آن می‌باشد. لذا به سکوت معصوم علیه السلام دلیل الامضاء گفته می‌شود.

با توجه مطالب این درس، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود:

۱- دلیل شرعی غیر لفظی را توضیح دهید؟

۲- اگر معصوم علیه السلام عملی را ترک نماید، دلالت بر کدام حکم شرعی دارد؟

۳- اگر معصوم علیه السلام عملی را انجام دهد، کدام حکم شرعی تکلیفی، اثبات می‌شود؟

۳- دلالت سکوت معصوم علیه السلام را تقریر کنید؟

۴- اگر سیره عقلاء در عصر غیبت شکل گرفته باشد، می‌توانیم به سکوت معصوم علیه السلام، برای امضاء سیره تمسک نمائیم؟ چرا؟

۵- آیا می‌توان گفت: به خاطر مقام عصمت معصوم علیه السلام، فعل معصوم بیانگر حکم شرعی برای سایر مکلفین نیست؟ توضیح دهید.

درس دوم از صفحه ١٦٨ تا صفحه ١٧٥ (اثبات صغرى الدليل الشرعى تا السيرة المتشرعه)

متن عربى

اثبات صغرى الدليل الشرعى

١. وسائل الإثبات الوجدانى

٢. وسائل الإثبات التعبدى

تمهيد

تقدم أن الاستفاده من الدليل الشرعى موقوفه على أمور ثلاثة: الصدور، و الدلالة، و حجيتها. و تكلمنا عن الدلالة، و من الآن يقع الحديث عن الصدور، أى كيف تثبت كون الدليل صادراً من الشارع، أو بالأحرى كيف تثبت صغرى الدليل الشرعى؟

و الإثبات تارة يكون وجدانياً، بمعنى الجزم الوجدانى بالصدور، و أخرى تعبدياً، بمعنى أن الشارع يعبدنا بالصدور، كأن يقول: اعملوا بما ترويه الثقات، وعليه يقع الكلام فى قسمين:

١. وسائل الإثبات الوجدانى.

٢. وسائل الإثبات التعبدى.

١. وسائل الإثبات الوجدانى

إذا لم يكن الشخص معاصراً للشارع فالوسائل التى يمكن تحصيل الجزم بصدور الدليل منه متعددة، و لا يمكن حصرها، الرئيسية منها ثلاث:

١. الإخبار الحسى المتعدد الموجب لليقين، و هو المسمى بالخبر المتواتر.

٢. الإخبار الحدسى المتعدد الموجب لذلك، كفتاوى الفقهاء إذا وصلت إلى درجة الإجماع.

٣. ما يكشف بنحو الإن عن الدليل الشرعى، كسيرة المتشرعة.

الخبر المتواتر

كل خبر حسى يحتمل فى شأنه موافقة الواقع و مخالفته معا، و منشأ احتمال المخالفة إما خطأ المخبر أو تعمده الكذب لمصلحة خاصة، فإذا تعدد الإخبار عن واقعة معينة يتضاءل احتمال مخالفته للواقع، لأن احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب فى كل إخبار إذاً يصبح أقل درجة، لأن احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب فى أحد المخبرين بقيمة احتماله فى المخبر الآخر، و كلما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر تضاءلت النتيجة، فإن قيمة الاحتمال هى عبارة عن كسر محدّد من رقم اليقين، فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد فقيمة الاحتمال هى $1/2$ أو $1/3$ أو أى كسر آخر من هذا القبيل، و كلما ضربنا كسراً بكسر آخر كانت النتيجة كسراً أشد ضآلة كما هو واضح. و فى حالة وجود مخبرين كثيرين لا بدّ من تكرار الضرب بعدد أخبار المخبرين لكى نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً، و طبيعى يصبح الاحتمال ضئيلاً جداً، و يزداد ضآلة كلما ازداد المخبرون حتى يزول عملاً بل واقعاً لضآلته، و الذهن البشرى لا يمكنه الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة جداً. و يسمى الخبر المذكورة بالخبر المتواتر.

و قد اتضح أن اليقين فى الخبر المتواتر يحصل من خلال حساب الاحتمال، و ليس لقضية أولية و هى أن العدد الكبير يمتنع فيه التواطى على الكذب.

و هل توجد درجة معينة للعدد الذى يحصل به ذلك؟ كلا، فإنه كما يتأثر بعامل الكم يتأثر بنوعية المخبرين و مدى وثافتهم و نباهتهم و سائر العوامل الدخيلة فى تكوين الاحتمال.

ثم إن التواتر على أنحاء ثلاثة: لفظى، و معنوى، و إجمالى.

و وجهه: أن متعلق الأخبار إذا كان لفظاً واحداً فهو لفظى، و إذا كان معنىً فهو معنوى، و إذا كان لازماً منتزعاً - أعنى صدق أحد الأخبار من دون تعيين - فهو إجمالى.

و من الطبيعى كلما كان متعلق التواتر أكثر تحديداً كان حصول اليقين بحساب الاحتمال أسرع، إذ يكون احتمال تطابق مصالح المخبرين بعد اختلاف أحوالهم أبعد.

و ينبغي إن يكون واضحاً أن حساب الاحتمال كما يتأثر بخصائص المخبرين كماً و كيفاً يتأثر بخصائص المخبر عنه أعنى مفاد الخبر، و هى على نحوين: خصائص عامة و خصائص نسبية.

و المراد من الاولى كل خصوصية تساعد على صدق الخبر أو كذبه بقطع النظر عن حصول اليقين بالتواتر أبطاً، على عكس ما إذا كانت القضية مألوفة، فإن ذلك يساعد على الصدق و سرعة حصول اليقين.

و المراد من الثانية كل خصوصية تساعد على صدق الخبر أو كذبه بعد أخذ الشخص المخبر بعين الاعتبار، كما إذا نقل غير الإمامي ما يدل على إمامة أهل البيت عليهم السلام فإن احتمال صدق مفاد الخبر بسبب الخصوصية المذكورة يصير أقوى، لضعف احتمال وجود مصلحة خاصة له تدعوه إلى الافتراء.

و قد يجتمع كلا النوعين من الخصائص كما فى المثال المذكور، فإن خصوصية المضمون بقطع النظر عن مذهب الخبر شاهد قوى على الصدق، كما أن خصوصية المضمون بعد ملاحظة مذهب المخبر شاهد أقوى على ذلك.

الإجماع

الإجماع اتفاق الفقهاء أو أغلبهم بدرجة يوجب إحراز الحكم الشرعى.

و توضيحه: أن فتوى الفقيه فى مسألة معينة هى إخبار حدسى عن الدليل الشرعى -أعنى السنة- و كما أن الخبر الحسى له قيمة احتمالية فى إثبات مدلوله كذلك فتوى الفقيه، و كما أن تعدد الأخبار الحسية يؤدى بحساب الاحتمال إلى قوة احتمال المطابقة بدرجة توجب ضآلة احتمال خطأ الجميع عملاً أو واقعاً، و هذا ما يسمى بالإجماع.

و عليه فالإجماع و الخبر المتواتر يشتركان فى الحاجة إلى حساب الإحتمال، إلّا أن نحو الاحتمال فى الخبر المتواتر أسرع منه فى الإجماع و ذلك لعدة أمور أهمها:

١. أن درجة الاحتمال الموافق لكل خبر فى الإجماع أضعف منها فى الخبر المتواتر، لأن احتمال الخطأ فى الحدسيات أكبر منه فى الحسيات.

٢. أن الخطأ المحتمل في مفردات الأجماع قد لا يكون متحد المركز بخلافه في الأخبار الحسية فإنه عادةً يكون واحداً، فمثلاً فتوى الفقهاء بوجوب غسل الشعر في الغسل إذا افترض خطؤها فذلك الخطأ قد يكون لاعتماد بعض على رواية غير تامة سنداً، و اعتماد آخر على رواية ليست تامة دلالةً، و اعتماد ثالث على أصالة الاحتياط و هكذا، و واضح أن الخطأ إذا كان مركزه واحداً أو متقارباً فاحتماله يصير أضعف، و العكس صحيح.

٣. أن احتمال تأثير خطأ الخبر الأول في خطأ الخبر الثاني موجود في الأخبار الحدسية، و ليس موجوداً عادةً في الأخبار الحسية.

٤. أن الخطأ في القضية الحسية يكون عادةً لأجل المانع -أعنى الذهول أو ارتباك البال بعد تمامية المقتضى للإصابة -أعنى سلامة الحواس و الفطرة- بخلافه في القضية الحدسية، فإن الخطأ يحتمل أن يكون لأجل قصور الذهن عن إدراك القضية الحدسية، أى لأجل عدم المقتضى و ليس لوجود المانع.

٥. قد يكون الخطأ في مجموعة من الأخبار الحدسية ناشئاً من نكتة مشتركة، بخلافه في الأخبار الحسية فإنه لا يحتمل فيه ذلك عادةً، بل يرتبط في كل مخبر بظروفه الخاصة، و كلما كان احتمال نشوء الخطأ من نكتة مشتركة موجوداً فاحتمال خطأ المجموع يصير أقرب منه في حالة عدم وجوده، هذا.

و يجدر الالتفات إلى أن حساب الإحتمال في الإجماع يتأثر بعوامل منها:

١- نوعية الفقهاء المتفقين من الناحية العلمية و من ناحية قربهم من عصر النصوص.

٢- نوعية المسألة، بمعنى كونها من المسائل المترقب صدور النص بشأنها، أو من التفصيلات و التفرعات.

٣- ابتلائية المسألة، فإنه يوجب كون حكمها الشرعي شائعاً، و بالتالي يحصل الاطمئنان بكونه هو المجمع عليه.

٤- ارتباط فتوى المجمعين بمدارك موهونة، فإن قوة احتمال ذلك و ضعفه حسب ما يفهم من كلماتهم له تأثيره في هذا المجال.

ثم إنه يجدر الالتفات إلى أن المدار في استكشاف الدليل الشرعي بعد ما لم يكن دائراً مدار عنوان الإجماع، بل على حساب الاحتمال، فقد يتفق الاستكشاف مع وجود المخالف أيضاً إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثر على حساب الاحتمال، و يرتبط هذا بتشخيص نوعية المخالف و عصره.

كما و يجدر الالتفات إلى أنه ما دام المدار في الاستكشاف على حساب الاحتمال، فقد لا يكفي الإجماع في ذلك، و لا بدّ من ضمّ قرائن احتمالية أخرى على نحو يحصل من المجموع الكشف.

توضیح و شرح فارسی

هدف از این درس آشنایی با خبر متواتر و اجماع است.

مقدمه

سابقاً بیان کردیم که دلیل بر دو قسم است؛ ۱. دلیل شرعی (که داری دو قسم لفظی و غیر لفظی است).

۲. دلیل عقلی (که به مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه تقسیم می شود).

پیرامون دلیل شرعی سه جهت از بحث، ضرورت دارد که مطرح شود؛

جهت اول: بحث در مورد دلالت دلیل شرعی

یعنی چگونه می توان مراد و منظور شارع را از دلیل شرعی استخراج کرده، و اثبات نمود که منظور شارع از بیان دلیل، کدام حکم شرعی است؟

جهت دوم: بحث در اثبات صدوری (بحث صغروی)

یعنی پس از اینکه معلوم شد که چگونه می توان فهمید مراد شارع از دلیل چیست، از کجا بدانیم که این دلیل، از سوی شارع ارائه شده است؟

جهت سوم: فهم حجیت دلیل

یعنی پس از اینکه دانستیم دلیل از سوی شارع بیان شده است و فهمیدیم که معنای دلیل چیست، از کجا باید بدانیم آنچه فهمیدیم در حق ما حجت است؟ به بیان دیگر به چه دلیل باید بر اساس آنچه از دلیل

فهمیدیم، عمل نمائیم؟ شاید فهم و برداشت ما از دلیل اشتباه بوده، و منظور مولا چیز دیگری باشد؟

به لطف خدا در جلسات قبل و مباحث آغازین کتاب، بحث از جهت اول و ضوابط آن گذشت. رسیدیم به بحث از جهت دوم؛ شهید صدر بحث این جهت را به عنوان بحث صغروی مطرح می کنند.

توضیح اینکه، در مورد دلیل شرعی دو نوع بحث مطرح می شود؛ الف. آیا دلیل شرعی داریم؟ ب. بعد از اینکه اثبات کردیم دلیل شرعی داریم، این سؤال مطرح می شود که آیا این دلیل حجت است یا خیر؟ اگر به دنبال اثبات وجود دلیل شرعی باشیم، بحث ما بحث صغروی می شود. و اگر به دنبال اثبات حجیت دلیل

شرعی باشیم بحث، بحث کبروی خواهد بود. و چون ما به دنبال این هستیم که اثبات کنیم دلیل شرعی داریم، بحث ما یک بحث صغروی خواهد بود.

دلیلی که از سوی شارع صادر شده است به دو صورت می تواند اثبات شود: اثبات وجدانی - اثبات تعبّدی. معنای وجدان در بحث اصول، یعنی آنچه که انسان به واسطه حالات نفسانی و درونی خویش به آن دست می یابد. بنابراین منظور از اثبات وجدانی این است که ما با مراجعه به فکر و حالات نفسانی و درک خودمان یقین پیدا می کنیم که این دلیل، یک دلیل شرعی است.

منظور از اثبات تعبّدی یعنی اینکه ما یک دلیل را از این جهت دلیل شرعی می دانیم که خود شارع آن را دلیل قرار داده و ما چون بنده و عبد خدا هستیم، به بیان شارع متعبد می شویم. مثلاً شارع فرموده است به روایتی که انسان مورد اعتماد (ثقه)، بیان می کند عمل کنید. در اینجا خبر و روایت ثقه برای ما یقین ایجاد نمی کند و لذا از این جهت حجت نیست، ولی از باب تعبد، دلیل شرعی محسوب می شود و مورد استناد است چون شارع آن را حجت قرار داده است.

اثبات صدور دلیل شرعی، اعم از اینکه وجدانی باشد و یا تعبّدی، اسباب و طرق متعددی می تواند داشته باشد، که شهید صدر مهم ترین آنها را مورد بحث قرار داده است.

راههایی که سبب اثبات وجدانی صدور دلیل شرعی می شوند

شهید صدر می فرماید راههایی که سبب اثبات وجدانی (علم) به صدور دلیل شرعی می شود، می تواند متعدد باشد، لکن اگر بخواهیم عمده ترین این راهها را بیان کنیم باید به سه طریق اشاره نماییم.

۱. خبر متواتر؛ یعنی خبر حسی که به دفعات از سوی مخبرین متعدّد بیان شده، به گونه ای که موجب یقین به صدور آن خبر از ناحیه شارع مقدس گردد.

۲. اجماع؛ یعنی خبر حدسی (فتوای فقیه در مورد یک مسأله شرعی) که به دفعات از سوی صاحبان فتوا بیان شود، به گونه ای که سبب حصول یقین به مفاد آن گردد.

۳. سیره (عقلاء و متشرعه)؛ از آثار و علائمی که از طریق حسی با آن مواجه می شویم پی به وجود دلیل شرعی ببریم. در این حالت دلیل شرعی به طریق إنّ، کشف می شود. (طریق إنّی یعنی از معلول به علت رسیدن و در اینجا هم مکلف از آثار و علائم - عمل و رفتار عقلاء -، یعنی معلول، پی به وجود دلیل شرعی یعنی علت می برد).

• خبر متواتر

هر خبر حسی از آنجا که احتمال دارد موافق با واقع باشد (یعنی صادق باشد) این احتمال را هم دارد که مخالف با واقع باشد (یعنی کاذب باشد). این احتمال می تواند ناشی از اشتباه سهوی و یا عمدی باشد. لکن

هر اندازه که تعداد مخبرین بیشتر شود احتمال اشتباه از سوی خبر دهندگان ضعیف می‌شود تا آنجا که دیگر انسان به این احتمال ضعیف اهمیتی نمی‌دهد و آن را همانند خبر یقینی تلقی کرده، و بر اساس آن عمل می‌کند.

مثلاً: فرض کنیم یک خبر از سوی پنج نفر بیان شده است. حال اگر احتمال کذب یک خبر را در احتمال کذب خبر دیگر و هکذا تا پنج ضرب کنیم احتمال کذب به مراتب کمتر از احتمال کذب در خبر یک نفر است. یعنی اگر یقین را یک فرض کنیم و هر احتمال کذب را کسری از آن بدانیم (مثلاً یک دوم یا یک سوم و یا بیشتر) و پنج مخبر هم داشته باشیم با همین احتمال کذب (یک دوم یا یک سوم و یا یک چهارم و...)، و آنها را در همدیگر ضرب کنیم (اگر احتمال کذب را یک دوم فرض کنیم و پنج نفر خبر را آورده باشند، یک دوم به توان پنج خواهد شده و لذا کسر به دست آمده یک سی و دوم می‌شود؛ یعنی احتمال کذب مساوی است با یک سی و دوم). و لذا می‌بینیم که احتمال کذب در خبری که از سوی پنج نفر ارائه شده است به مراتب کمتر از خبری است که از سوی یک نفر بیان شده است. و لذا به هر میزان که تعداد خبر دهندگان زیادتر می‌شود، احتمال کذب خبر کاهش می‌یابد تا جایی که انسان به احتمال کذب بودن خبر اهمیتی نداده و به صدق و درستی خبر، یقین پیدا می‌کند. به چنین خبری اصطلاحاً خبر متواتر گفته می‌شود.

بنابراین به خبری که از جهت تعداد مخبرین به حدی می‌رسد که سبب می‌شود انسان نسبت به احتمال خطا بی توجه گردد و آن را همانند خبر یقینی تلقی نماید، خبر متواتر و به عدد و تعداد مخبرین، تواتر گفته می‌شود.

منشأ یقین در خبر متواتر

گفتیم در خبر متواتر احتمال کذب به مراتب اندک است، یعنی آنقدر نا چیز است که به آن توجه نمی‌شود و لذا به واسطه خبر متواتر برای انسان یقین حاصل می‌شود که محتوای خبر درست و صادق است. لکن باید توجه داشت که منشأ یقین این قضیه بدیهیه « هر گاه تعداد مخبرین در یک خبر زیادتر شود، کاذب بودن خبر ممتنع (محال) خواهد شد»، نیست.^۶ بلکه یقین از طریق محاسبه احتمالات حاصل می‌شود؛ پس منشأ یقین محاسبه احتمالات است.

^۶. بر اساس منطق ارسطویی یکی از قضایای بدیهی (یقین آور) متواترات می‌باشد؛ بدین معنا که « هر گاه تعداد مخبرین در یک خبر زیادتر شود، کاذب بودن خبر ممتنع (محال) خواهد شد». شهید صدر این توجیه را قبول ندارد و معتقد است منشأ یقین در متواترات قضیه مذکور نیست، بلکه منشأ یقین محاسبه احتمالات است.

ملاک در تواتر

لازم به ذکر است با توجه به این که خبر دهندگان از لحاظ موقعیت و شخصیت فردی و اجتماعی، وثاقت و هوشیاری و... متفاوت هستند، ملاک متواتر بودن یک خبر، تعداد معین و مشخصی از مخبرین نیست. بلکه ملاک این است که احتمال اشتباه آنقدر کم شود که برای انسان یقین حاصل شود که این خبر صادق است.

اقسام تواتر

خبر متواتر به سه قسم تقسیم می شود؛

الف. متواتر لفظی؛ در صورتی که الفاظ خبری که مخبرین بیان می کنند با هم مشترک باشد. مثلاً همه مخبرین این خبر را آورده باشند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: من کنت مولاه فهذا علی مولاه.

ب. متواتر معنوی؛ الفاظ خبرها با یکدیگر مشترک نیست لکن همه خبرها بیانگر معنا و مراد مشترکی هستند. مثلاً مخبرین همه بر این مطلب تأکید دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده اند که بعد از خودشان، امیر المؤمنین خلیفه است، لکن در الفاظ و جملاتی که بیان می کنند، با هم اختلاف دارند.

ج. متواتر اجمالی؛ الفاظ و معانی خبرها عین یکدیگر نیستند، لکن مجموع خبرها را با یکدیگر که مقایسه کنیم متوجه می شویم که این اخبار لازمه یا لوازمی دارند، و لذا این لازم، یقینی خواهد بود. مثلاً اخبار دالّ بر حجّیت خبر واحد، متواتر لفظی و معنوی نیستند، اما متواتر اجمالی می باشند، یعنی علم اجمالی داریم که قدر متیقن از این اخبار (مثلاً حجت بودن خبر فرد شیعه دوازده امامی و عادل)، از معصوم علیه السلام، صادر شده است.

به هر میزان که نقاط مشترک در خبری که مخبرین متعدد بیان می کنند، بیشتر باشد یقین به صدق خبر زودتر حاصل می شود. زیرا با توجه به اینکه انسانها از لحاظ حالات روحی و تمایلات نفسانی با هم متفاوت هستند، وقتی همه خبری را ذکر می کنند که هیچ تفاوتی در آن نیست، احتمال اینکه به خاطر انگیزه و مصلحت نفسانی واحدی تبانی بر کذب کرده باشند، خیلی بعید و دور از ذهن خواهد بود. بر خلاف جایی که خبرها با هم متفاوت هستند (زیرا این احتمال وجود دارد که هر کس مطابق میل خودش خبر را بیان کرده باشد) و لذا به هر میزان که اشتراک بین خبرها بیشتر باشد، یقین زودتر حاصل می شود.

- نقش خصوصیات خبر در احتمال صدق و کذب

گفتیم که خصوصیات مخبرین یک خبر از لحاظ تعداد و هم چنین از لحاظ اوصاف در احتمال صدق و کذب خبر مؤثر است. همین وضعیّت در حالات و خصوصیات خبر هم جاری است. یعنی ویژگی های محتوای خبر هم، در درصد صدق و کذب دخیل هستند.

ویژگیها و خصوصیات یک خبر به دو صورت لحاظ می شود:

الف. خصوصیات عام؛ یعنی هر خصوصیتی که در مفاد خبر وجود دارد بدون اینکه آن را با فرد مخبر و خصوصیات وی بسنجیم؛ در این صورت ممکن است خصوصیات خبر احتمال کذب خبر را افزایش دهد و ممکن است بالعکس باشد.

مثال اول، در جایی که خبر از حیث محتوی غیر متعارف است.

در اصول کافی (ج ۶، ص ۵۶)، روایتی از امام صادق علیه السلام داریم که حضرت فرمودند: امام حسن علیه السلام تعداد پنجاه زن را طلاق داد. حضرت امیر در حالی که بر فراز منبر مشغول سخنرانی بود فرمود: حسن زیاد زن طلاق می‌دهد! زن به وی ندهید! ناگاه مردی از قبیله همدان (بسکون میم) برخاست و گفت: آری، بخدا قسم ما به حسن زن می‌دهیم، زیرا فرزند پیغمبر خدا و علی بن ابی طالب است، اگر بخواهد که نگاه میدارد، اگر نخواهد طلاق می‌دهد.

مخبرین این خبر عبارتند از؛ جمعی از شیعیان، احمد بن محمد، محمد بن اسماعیل بن بزیع، جعفر بن بشیر، یحیی بن ابی علاء- هر چند این مخبرین همه از شیعیان و مورد اعتماد هستند. لکن خبر از حیث محتوی به گونه ای است که نمی‌توان به آن اعتماد کرد. بنابراین تعداد مخبرین به هر میزان هم که زیاد باشد، یقین به محتوای این خبر برای مکلف حاصل نمی‌شود.

مثال دوم، در جایی که خبر از حیث محتوی امری متعارف و مورد پذیرش همگان است.

در بحار الانوار (ج ۲، ص ۲۷۲)، روایتی از رسول مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله داریم که حضرت فرمودند: إِنَّ النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ مردم اختیار اموالشان را دارند.

این روایت از حیث مضمون و محتوی امری کاملاً معقول و متعارف است. بنابراین اگر تواتر بر این خبر داشته باشیم، حصول یقین به مراتب زودتر خواهد بود. زیرا متعارف بودن خبر قرینه است بر صدق خبر، لذا با ضمیمه شدن تواتر، یقین زودتر حاصل می‌شود. بنابراین با تعداد کمی از مخبرین هم، یقین به صدور آن برای انسان حاصل می‌شود.

ب. خصوصیات خاص: خبر از حیث محتوی دارای ویژگی ای است که اگر آن را با شخصیت و وضعیت مخبر مقایسه نماییم، قرینه‌ای بر صدق و یا کذب خبر خواهد بود.

مثال اول، لحاظ محتوای خبر نسبت به نوع مخبر، قرینه بر صدق می‌باشد:

فرد سنی مذهب روایتی (مثلاً حدیث ثقلین) را نقل می‌کند که دلالت بر ولایت اهل بیت علیهم السلام می‌کند. در اینجا وقتی محتوی (ولایت اهل بیت) با مخبر (فرد سنی) سنجیده می‌شود قرینه بر صدق خبر خواهد بود. زیرا در این صورت احتمال اینکه مصلحت و دلیل خاصی سبب کذب شده باشد، احتمال ضعیفی خواهد بود.

مثال دوم، لحاظ محتوای خبر نسبت به نوع مخبر، قرینه بر کذب خواهد بود؛

فرد سنی مذهب روایتی را نقل می‌کند که دلالت بر فضل خلیفه اول می‌کند. در اینجا مناسبت بین محتوی (فضیلت خلیفه اول) و مخبر (فرد سنی مذهب)، قرینه بر کذب روایت می‌باشد.

و قد تجتمع خصوصیه

گاهی خصوصیت عامه و خصوصیت نسبی در یک خبر با هم جمع می شوند؛ در نتیجه سبب تقویت هر چه بیشتر صدق یا کذب خبر، می گردند. مثال ذکر شده در این قسمت توسط آقای ایروانی و شهید صدر کمی با هم متفاوت است. به نظر می رسد بیان شهید صدر دقیق تر است؛ لکن ما مثال ذکر شده توسط هر دو بزرگوار را بیان کرده و قضاوت را به عهده خواننده می گذاریم.

مثالی که شهید صدر در حلقه ثانیه بیان کرده اند:

فرض کنیم دو مثال سابق در زمان حکومت بنی امیه صورت گرفته باشد. از آنجا که بنی امیه در آن زمان از نقل برخی اخبار (روایت در فضل اهل بیت علیهم السلام) منع می کردند و به جعل برخی اخبار (فضل صحابه) تشویق می کردند، خصوصیت زمان صدور روایت، قرینه ای بر صدق و یا کذب خبر می شود.

الف. فرض کنیم حدیث ثقلین در زمان حکومت بنی امیه از فردی غیر شیعه نقل شود؛

در اینجا خصوصیت زمان نقل روایت (که در آن زمان از نقل روایت در فضل اهل بیت به شدت نهی می شد، قرینه ای برای قوت احتمال صدق خبر خواهد بود- در نتیجه ضمیمه کردن این خصوصیت به خصوصیت مخبر (که فردی غیر شیعه است) سبب تقویت هر چه بیشتر احتمال صدق خبر خواهد شد. از طرف دیگر محتوا نیز چون در فضل اهل بیت علیهم السلام است، محتوای متعارفی است و از این جهت هم سبب افزایش احتمال صدق می شود.

ب. فرض کنیم حدیثی در فضل خلیفه اول از سوی فردی غیر شیعی در زمان حکومت بنی امیه نقل شده است (بنی امیه به شدت به جهت جعل این نوع اخبار تشویق می کردند). در اینجا ضمیمه شدن خصوصیت زمانی خبر با خصوصیت مخبر سبب تقویت هر چه بیشتر کذب خبر خواهد شد.
مثال آقای ایروانی در کتاب:

فرض کنیم فرد غیر شیعه روایتی را در فضل اهل بیت علیهم السلام بیان کرده باشد. این روایت از حیث محتوا چون در فضل اهل بیت است، محتوای متعارفی دارد و لذا احتمال صدق در آن بسیار است (خصوصیت عام) و اگر این محتوا را با خصوصیت فرد راوی که غیر شیعه است و انگیزه ای ندارد که روایتی در فضل اهل بیت علیهم السلام جعل کند و بلکه انگیزه بر خلاف آن وجود دارد، مقایسه کنیم (خصوصیت نسبی)، باعث می شود که احتمال صدق خبر افزایش، و احتمال کذب آن کاهش یابد.

اجماع

اجماع در لغت به معنای عزم و اتفاق است. و در اصطلاح علم اصول عبارت است از اتفاق نظر تعداد بسیاری از علماء در یک حکم به گونه ای که انسان یقین کند که مسأله مجمع علیه، حکم شرعی است. مثلاً فرض کنیم که هیچ آیه و روایتی برای حرمت گوشت خرگوش نداریم، لکن فقهاء همگی فتوا داده اند که خوردن گوشت خرگوش حرام است، در اینجا مکلف از این اجماع قطع پیدا می کند حرمت گوشت خرگوش حکم صادر شده از طریق معصوم علیه السلام، می باشد.

لازم به ذکر است که فتوای فقیه نسبت به یک حکم شرعی، یک خبر حدسی تلقی می شود. یعنی وی از روی قواعد و قرائن و تلاشی که در تطبیق و فهم این قواعد داشته، حدس زده است که در فلان مسأله حکم شرعی چنین است. علاوه بر آنکه کسی که فتوای فقیه را می شنود نیز حدس می زند که حکم شرعی همان

است که فقیه فتوا داده است. بر خلاف خبر حسی که فرد روایت و یا عمل معصوم علیه السلام را دیده و یا شنیده و سپس آن را به عنوان حکم شرعی نقل می‌کند. بنابراین اجماع مجموعه‌ای از خبرها (فتواها)ی، حدسی است.

نکته!

الف. منظور از اجماع، اتفاق نظر مردم کوچه بازار نیست، بلکه مراد اتفاق نظر افرادی است که به علم و دیانت شناخته می‌شوند. (اتفاق نظر فقهاء (فتوای فقهاء) که در مسائل فقهی صاحب نظر هستند).
ب. اگر فتوای فقها مستند به یک یا چند روایت باشد، اجماع مدرکی نامیده می‌شود و در نتیجه مستند به حس خواهد بود. اجماع مدرکی از باب این که اجماع است، حجیتی نخواهد داشت. (این مساله در آینده روشن‌تر خواهد شد)

نقطه مشترک اجماع و خبر متواتر در روش اثبات صدور است.

اجماع به عنوان یک خبر حدسی و خبر متواتر به عنوان یک خبر حسی، از این جهت که در هر دو ارزش احتمال صدق و کذب مطرح است، با یکدیگر مشترک هستند. بنابراین همان طور که در خبر حسی به هر میزان که عدد خبر دهندگان بیشتر شود، احتمال کذب مخبر و یا اشتباه وی کم می‌شود تا حدی که برای انسان نسبت به درستی محتوای خبر یقین حاصل می‌شود، در خبر حدسی نیز به هر میزان که تعداد خبر دهنده‌گان افزایش یابد احتمال کذب و یا اشتباه نسبت به محتوای خبر کاهش می‌یابد تا جایی که برای انسان یقین حاصل شده، و احتمال کذب و اشتباه عملاً و واقعا از بین می‌رود.

به عنوان مثال اگر یک نفر بگوید من دیدم که زید در تصادف کشته شد. احتمال کذب و اشتباه در این خبر، از اینکه دو نفر بگویند ما دیدیم که زید در تصادف کشته شد، بیشتر است. هم چنین اگر سه نفر این خبر را بدهند احتمال اشتباه و کذب از خبر یک نفر و دو نفر کمتر خواهد شد و هم چنین چهار نفر، پنج نفر، تا جایی که انسان اساساً احتمال کذب و اشتباه نسبت به این خبر (کشته شدن زید) را نمی‌دهد و مطمئن می‌شود که وی کشته شده است.

هم چنین اگر یک نفر بگوید من دیدم که زید تصادف کرد اما با توجه به شدت تصادف حدس می‌زنم (معتقدم)، زید کشته شد، احتمال اشتباه و کذب در آن بیشتر از این است که دو نفر بر اساس حدس این خبر را بدهند و هکذا هر چه تعداد خبر دهندگان بیشتر شود احتمال اشتباه و کذب کاهش پیدا می‌کند تا جایی که انسان یقین پیدا می‌کند که این خبر صحیح است و زید کشته شده است.

نکته!

در توضیح عبارت «زوال الاحتمال عملياً و واقعاً» باید گفت؛ منظور از زوال احتمال عملياً این است که برای فرد در مقام عمل به محتوای خبر، حجّت تمام شده و باید به گونه‌ای به آن عمل کند که گویا صدق و

درستی محتوای آن، یقینی است؛ و منظور از زوال احتمال واقعاً این است که نه تنها در مقام عمل حجت بر او تمام شده، بلکه واقعا هم خبر مطابق با واقع و صادق است.

مثال. در خبر یک نفر عادل، برای فرد نسبت به محتوای خبر یقین حاصل نمی شود، اما چون شارع فرموده به خبر عادل عمل کنید، با اینکه در واقع احتمال اشتباه هم وجود دارد. اما مکلف در مقام عمل (هر چند برایش یقین حاصل نشده) به این احتمال توجه نمی کند و لذا بر طبق آن عمل میکند. اما در خبر متواتر و اجماع، نه تنها در مقام عمل حجت بر او تمام شده و جای عذر و بهانه وجود ندارد و باید بر اساس آن عمل کند، بلکه در عالم واقع و اعتقاد هم چنین است.

اجماع و خبر متواتر در نحوه کاهش و افزایش احتمال کذب و صدق با یکدیگر فرق دارند

اجماع و خبر متواتر در روش اثبات صدور مشترک هستند. یعنی در هر دو با افزایش تعداد مخبرین احتمال کذب کاهش، و در عوض احتمال صدق افزایش پیدا می کند. لکن از این جهت که افزایش احتمال صدق و کاهش احتمال کذب در خبر متواتر زودتر حاصل می شود با هم فرق دارند.

عمده ترین دلایل بر این تفاوت عبارتند از؛

دلیل اول؛ احتمال خطا در یک خبر حدسی به مراتب بیشتر از احتمال خطا در یک خبر حسی است. به عنوان مثال، اگر زراره خبر دهد که از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود نماز جمعه در عصر غیبت واجب است. احتمال اشتباه در این خبر به مراتب کمتر از آن است که بگوید: از رفتار امام صادق علیه السلام حدس می زنم که نماز جمعه در عصر غیبت واجب است. و از آنجا که اجماع عبارت است از مجموع خبرهای حدسی، و متواتر عبارت است از مجموع خبرهای حسی، بنابراین برای از بین رفتن احتمال خطا در اجماع نیاز به خبرهای بیشتری نسبت به متواتر داریم.

دلیل دوم؛ منشأ خطای محتمل در خبرهای حدسی متعدد است، (مثلاً هنگامی که چند فقیه بر اساس حدس فتوا به وجوب شستن مو در غسل می دهند، ممکن است منشأ خطای یکی از آنها استدلال بر یک خبر ضعیف باشد، در دیگری ناشی از اصله الاحتیاط باشد، در دیگر ناشی از سهو باشد و ...) بر خلاف خبرهای حسی که غالباً منشأ خطای محتمل در آنها یکی است. (مثلاً دروغ گویی)، و طبیعی است در جایی که منشأ متعدد باشد، احتمال خطا دیرتر از بین می رود.

توضیح: مثلاً در جایی که منشأ خطا ناشی از کذب باشد، وقتی تعداد مخبرین زیاد می شود این احتمال که همه آنها دروغ گفته باشند خیلی بعید است، لذا ممکن است برای انسان با خبر مثلاً ۵۰ نفر یقین به صدق

خبر و عدم کذب آن، حاصل شود؛ اما وقتی منشا خطا متعدد (سه امر سهو، خبر ضعیف و اصاله الاحتیاط) باشد، برای رسیدن به صدق به خبر صد و پنجاه نفر نیاز داریم.

دلیل سوم، در اخبار حدسی ممکن است منشأ حدس مخبر دوم اعتماد به خبر مخبر اول باشد و هکذا مخبر سوم و چهارم... در نتیجه همان مقدار احتمال خطا که در خبر اول وجود داشت با خبر مخبرین متعدد نیز تغییر نمی یابد. اما این حالت در اخبار حسی معمولاً به وجود نمی آید. مثلاً این گونه نیست که مخبر دوم بگوید چون فلانی این مطلب را شنید یا دید، من هم شنیدم و یا دیدم. لذا به هر میزان که در اخبار حسی تعداد مخبرین زیادتر می شود احتمال خطا کاهش می یابد.

دلیل چهارم، در خبرهای حسی غالباً مقتضی برای صدق وجود دارد، و لذا احتمال خطا ناشی از وجود مانع است. لکن در خبرهای حدسی این گونه نیست، و چه بسا احتمال خطا به خاطر شک در وجود مقتضی (یعنی عدم وجود منشأ معتبر برای حدس)، است. نه به خاطر احتمال وجود مانعی مثل فراموشی و یا حواس پرتی). به عنوان مثال، در خبرهای حسی می توانیم بگوییم: معمولاً حواس پنج گانه انسان سالم است پس مقتضی برای این که حس انسان درست تشخیص داده باشد وجود دارد و شک ما در عدم صدق خبر حسی این است که آیا مانعی (مثلاً حواس پرتی) برای تشخیص درست حس وجود داشته یا خیر. اما در خبرهای حدسی این گونه نیست که منشأ حدس مبتنی بر عامل قابل اعتناء بوده و شک هم در توجه و عدم توجه به آن عامل باشد، بلکه شک در این است که آیا اساساً منبع معتبر برای حدس وجود داشته یا خیر؟

دلیل پنجم، ممکن است منشأ خطاهای احتمالی در مجموع خبرهای حدسی ناشی از یک عامل مشترک باشد. لکن این احتمال که خطا در تمام خبرهای حسی از یک عامل مشترک نشأت گرفته باشد، غالباً منتفی است. بلکه احتمال خطا در هر مخبری ناشی از ویژگیهای خود مخبر می باشد. و در جایی که عامل مشترک خطا در مجموع خبرها وجود دارد، رسیدن به یقین به صدق و عدم خطا، دیرتر از جایی خواهد بود که چنین عاملی وجود ندارد.

به عنوان مثال فرض کنیم، ۱۰ نفر از فقهاء خبر حدسی می دهند بر اینکه شرکت در کلاسی که دختر و پسر مختلط هستند جایز نیست. (خطاهای احتمالی این خبر عبارتند از؛ اعتماد به خبر ضعیف، اصاله الاحتیاطی که در این موضوع جاری نیست، تاثیر از فتوای اهل سنت)، از سوی دیگر احتمال می دهیم منشا خطا این ۱۰ نفر ناشی از یک چیز (حذف شدن یک کلمه از یک روایت)، باشد؛ اما ۱۰ نفری که خبر حسی می دهند، که مثلاً امام صادق علیه السلام فرمود بودن زن و مرد نامحرم کنار یکدیگر حرام است، در این حالت بسیار بعید است که خطای احتمالی (احتمال دروغ) آنها ناشی از امر واحد (مثلاً غیرت بی جا) باشد.

عوامل تاثیر گذار در مقدار احتمال خطا

شهید صدر می‌فرماید عوامل متعددی می‌تواند در افزایش و یا کاهش احتمال درستی و یا نادرستی مسأله‌ای که پیرامون آن اجماع شکل گرفته، تاثیرگذار باشد. از جمله این عوامل می‌توان به موارد زیر اشاره نمود؛

۱. از حیث توانایی علمی و نزدیکی آنان به عصر معصومین (علیهم السلام)؛ مثلاً احتمال خطا در اجماع علمایی که از لحاظ علمی بسیار قوی و مشهور هستند، از اجماع علمایی که در درجه پایین‌تری از علم قرار دارند، کمتر است. و هم چنین احتمال صدق در اجماع علمایی که به زمان معصومین نزدیک تر هستند، بیشتر از سایرین است.

۲. نوع مسأله‌ای که نسبت به حکم آن اجماع صورت پذیرفته؛ مثلاً ممکن است از اصول «مثل حرمت و حلیت خوردن هر چیزی که مشکوک النجاسه» باشد، و یا از فروعات و جزئیات احکام شرعی «حرمت و حلیت خوردن تخم مرغی که در آن خون دیده شده است» باشد.

توضیح مطلب اینکه، بر اساس روایتی که از امام رضا (علیه السلام) نقل شده است؛ اصول و کلیات احکام باید از سوی ائمه معصومین علیهم السلام بیان شده باشد. بر خلاف جزئیات احکام که بیان آن برای معصومین علیهم السلام لازم نیست، هر چند در بسیاری از موارد حضرات معصومین به جزئیات نیز پرداخته اند. آن روایت این است؛ «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْنَا التَّفْرِيعُ» (وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۶۲)

با توجه به مطلب فوق منظور شهید صدر از المترقب ورود النص بشأنها، اصول و کلیات احکام شرعیه می‌باشد. بنابراین اگر مسأله مورد اجماع از این موارد باشد، احتمال اینکه اجماع مستند به قول معصوم علیه السلام باشد، به مراتب بیشتر است از مواردی که مسأله مورد اجماع از این سنخ مسائل نباشد.

۳. مقدار ابتلاء مردم و نیاز جامعه به مسأله‌ای که پیرامون آن اجماع صورت گرفته است؛ مثلاً مسأله‌ای که بر سر آن اجماع صورت گرفته، اگر مورد ابتلاء مردم باشد، باعث می‌شود که حکم شرعی آن نیز میان مردم بیان شده باشد و شیوع پیدا کرده باشد، در نتیجه احتمال اینکه فتوای اجماعی همان حکم شرعی باشد، به مراتب بیشتر است از اجماع بر سر مسأله‌ای که مورد ابتلاء مردم نیست و میان آن‌ها شیوع ندارد.

۴. لحن گفتار اجماع کنندگان در مقام استدلال، و مقدار احتمال متمسک قرار دادن ادله سست و بی پایه؛ یعنی به هر میزان احتمال بدهیم که اجماع کنندگان بر یک دلیل ضعیف تکیه نکرده‌اند و در نتیجه بر اساس یک دلیل محکم و قوی فتوا داده‌اند، زودتر برای ما یقین به صدق و درستی اجماع حاصل می‌شود.

ملاک صدق در اجماع

همان گونه که در تواتر، عدد مخبرین ملاک نیست، بلکه ملاک تواتر کاهش احتمال کذب و در نتیجه یقین به صدور حکم شرعی است، در اجماع نیز ملاک، یقین به صدور دلیل شرعی است. بنابراین اگر بر خلاف اجماع هم نظریه و یا نظریاتی مطرح شده باشند، مادام که این معیار وجود دارد، نظریه مخالف ضرری به اجماع نمی‌رساند. البته تشخیص اینکه نظریه مخالف، ضرری بر اجماع می‌رساند یا نه، بستگی به شرایط شخصیتی، علمی، زمانی مخالفین اجماع دارد.

از سوی دیگر، اگر بر خلاف اجماع، نظریه مخالفی وجود نداشته باشد، اما با این حال یقین به صدور دلیل شرعی برای ما حاصل نشود، اجماع ارزشی نخواهد داشت. و در این صورت نیاز خواهیم داشت که قرینه یا قرائنی به اجماع ضمیمه کنیم تا یقین به صدور دلیل شرعی برای ما حاصل شود.

نکته!

اینکه می‌گوییم احتمال خطا آن قدر کاهش می‌یابد که یقین به صدور حکم شرعی پیدا می‌شود، مراد از یقین، یقین به معنای علم صد در صد نیست. بلکه چون کاهش احتمال خطا نسبت به یک حکم به حدی کم می‌شود که عرفاً به آن توجهی نمی‌شود، لذا مسامحتاً بر آن یقین اطلاق می‌کنیم.

امید است با توجه به آنچه بیان شد؛ به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

- ۱- منظور از اثبات صغروی دلیل شرعی چیست؟
- ۲- راه‌های اثبات وجدانی صدور دلیل شرعی کدامند؟
- ۳- منظور از اثبات صدور دلیل شرعی به طریق این، چیست؟ توضیح دهید؟
- ۴- منظور از تواتر و خبر متواتر چیست، و اقسام آن را بیان نمائید؟
- ۵- به نظر شما محتوای خبر می‌تواند در صدق و یا کذب خبر تأثیرگذار باشد، توضیح دهید چگونه؟ (خصوصیات نسبی و عام)
- ۶- تعریف اجماع در اصطلاح علم اصول چیست؟
- ۷- نقطه اشتراک و افتراق خبرمتواتر و اجماع در چیست؟
- ۸- به چه دلیل یقین به صدق خبر، در خبر حسی زودتر از حدسی به وجود می‌آید. ۵ دلیل بیان کنید.

٩- اين عبارت را توضيح دهيد: « أن اليقين في الخبر المتواتر يحصل من خلال حساب الاحتمال، و ليس لقضية أولية و هي أن العدد الكبير يمتنع فيه التواطئ على الكذب».

١٠- اجماع فقهاء به لحاظ مقام علمي أنها و يا به لحاظ نزديك بودن به عصر معصوم عليه السلام، چه تأثيرى در افزايش و احتمال صدق خبر حدسى دارد؟

درس سوم: سيرة متشرعه (صفحة ١٧٥ تا صفحة ١٨٠؛ السيرة المتشرعه تا وسائل الاثبات التعبدى)

متن عربى

سيرة المتشرعة

إذا كان للعقلاء سلوك معين فتارة يكون بما هم عقلاء - كما فى باب الحيازة مثلاً - و أخرى بما هم متشرعة، كمسح القدم ببعض الكف فى الوضوء مثلاً. و يعبر عن الأول بسيرة العقلاء، و عن الثانى بسيرة المتشرعة. و يشترط فى حجيتهما المعاصرة لعصر المعصوم عليه السلام كما هو واضح، غير أن الاولى لا تكشف بنفسها عن إمضاء الشارع، بل بضم السكوت و عدم الردع، بخلاف الثانية فإنها تكشف بنفسها عن التلقى من الشارع، و إلا لم تكن من المتشرعة بما هم متشرعة.

و احتمال غفلة المتشرعة عن الاستعلام أو عن فهم الجواب على تقدير الاستعلام ضعيف بحساب الاحتمال ما دامت السيرة شاملة لعدد كبير من المتشرعة و هذا معناه أن سيرة المتشرعة تشبه الإجماع فى الكشف على أساس حساب الإحتمال، غير أن الإجماع عبارة عن مجموعة فتاوى للفقهاء، بينما السيرة عبارة عن سلوك علمى دينى للمتشرعة.

ثم إن سيرة المتشرعة كثيراً ما تقع واسطة بين الإجماع و الدليل الشرعى، فإن الإجماع على حكم مع عدم وجود النص يوجب الإطمئنان بوجود سيرة و ارتكاز من المتشرعة المعاصرين لعصر المعصوم عليه السلام و هو بدوره يكشف عن الدليل الشرعى.

و بكلمة أخرى: إن الإجماع يكشف عن رواية غير مكتوبة، أى ثابتة سلوكاً و ارتكازاً بين عموم المتشرعة.

كيف نحرز معاصرة السيرة و السكوت؟

عرفنا أن حجية السيرة العقلية على قضية معينة بحاجة إلى ركنين: معاصرتها لزم المعصوم عليه السلام، و السكوت الكاشف عن الإمضاء، و السؤال: كيف نحرز هذه الركنين بعد عدم معاصرتنا لعصر المعصوم عليه السلام؟

اثبات المعاصرة

هناك عدة طرق يمكن الاستعانة بها لإثبات المعاصرة، وربما تجرى في إثبات معاصرة سيرة المتشعبة أيضاً، و هي:

١. إن تحوّل السيرة من سلوك مقابل حيث إنه بعيد في حدّ نفسه - خصوصاً إذا عرفنا أن السيرة تنشأ من نكات فطرية و سليقة نوعية يشترك فيها العقلاء في كل زمان - فيمكن أن يدل ثبوتها الفعلي على ثبوتها المعاصر لعصر المعصوم عليه السلام.

و فيه: أن البعيد هو التحوّل الدفعي دون التدريجي، كما أن السلوك العقلاني ليس دائماً ينشأ من نكات فطرية مشتركة، بل يتأثر بالظروف و المرتكزات الثقافية^{فرهنكي} و غير ذلك.

٢. النقل التاريخي العام أو بلحاظ الروايات، فإنه قد يفهم منها جوانب من حياة الرواة و الناس تلك الفترة شريطة حصول الوثوق من النقل، أو على الأقل اجتماع شرائط الحجية التعبدية.

كما أن فتاوى الجمهور في باب المعاملات مثلاً حيث إنه يمكن أن تحكى عن ارتكاز عقلائى، فيمكن أن يستفاد منها في هذا المجال كالنقل التاريخي.

٣. أن يكون لعدم قيام السيرة لازم يعلم بانتفائه وجداناً، كما لو أردنا إثبات كفاية مسح الرجلين في الوضوء ببعض الكف و عدم لزوم المسح بتمامها فتقول: لو كانت السيرة في عهد المعصوم عليه السلام منعقدة على ذلك فلا حاجة إلى أن يسأل زرارة أو غيره من الأصحاب الامام عليه السلام عن حكم المسألة، إذ نفس السيرة المذكورة دليل على عدم وجوب المسح بتمام الكف، و هذا بخلاف ما لو كانت السيرة على المسح بتمام الكف فإنه تبقى الحاجة إلى السؤال عن وجوب ذلك، إذ مسح المتشعبة بتمام الكف لا يصلح مثبتاً لوجوب ذلك، و حيث إن المسألة عامة الابتلاء، و وجوب المسح بتمام الكف يشتمل على عناية تستدعى كثرة السؤال و كثرة الأجوبة، فإذا لم يصل إلينا وجود مبررات للإخفاء - و بالتالى عن عدم الحاجة إلى استعمال حكم المسألة، الأمر الذى يعين فريضة قيام السيرة على الإجتزاء بالمسح ببعض الكف.

و هذا الطريق - كما لاحظنا - يتوقف على مجموعة امور:

كون المسألة عامة البلوى.

و كون الحكم الآخر - أعنى المسح بتمام الكف فى المثال - أمراً على خلاف الطبع.

و توفر الدواعى على نقل ما يرد فى المسألة و عدم وجود مبررات للإخفاء.

و عدم وصول شيء معتدّ به من الروايات و فتاوى المتقدمين يثبت الحكم المقابل.

٤. إن السيرة إذا لم تكن معاصرة لعصر المعصوم عليه السلام فيلزم وجود بديل غريب و هو لو كان ثابتاً حقاً لنقف، و عدم نقله دليل على عدم ثبوته، و بالتالى تثبت معاصرة السيرة كما هو الحال فى الظهور، فإنه إذا لم تكن السيرة

فى عهد المعصوم عليه السلام منعقدة على الأخذ به فى مقام التفهيم فىلزم وجود بديل - وهو الإعتماد مثلاً على خصوص النص الصريح- و حيث إن ذلك ظاهرة غريبة فىلزم النقل، و عدم دليل على الاعتماد على الظهور.

٥. الوجدان الموجب للوثوق، بمعنى أن الإنسان إذا عرض قضية معينة على وجدانه و رأى أنه يتخذ موقفاً معيناً، و لاحظ أن هذا الموقف واضح فى وجدانه بدرجة قوية إلى حد يستطيع أن يتأكد من عدم ارتباطه بخصوصياته الخاصة، فإنه يحصل له الوثوق بأن ذلك الموقف هو حالة عامة لدى جميع العقلاء، خصوصاً إذا لاحظ مجتمعات عقلائية مختلفة قد سارت على ذلك الموقف.

و هذا الطريق موضوعى بلحاظ ما تم استقراءه من المجتمعات، و وجدانى بلحاظ غيرها.

إثبات السكوت

تقدم سابقاً تحت عنوان «دلالة السكوت» أن سكوت المعصوم عليه السلام يدل على الإمضاء، و لكن يمكن اثبات السكوت، فلعله صدر ردع و لم يصل إلينا؟

و الجواب: أن السيرة إذا كانت مستحكمة فلا بدّ من صدور نهى متكرر يتناسب مع قوتها، و إذا كانت النواهي متكررة فسوف يلفت ذلك نظر الرواة فتصدر منهم الأسئلة و تتعدد الأجوبة، و حيث إن الدواعى متوفرة لضبط تلك النواهي، فعدم وصولها بالمقدار الذى يتناسب مع قوة تلك السيرة يكشف عن عدم الصدور.

حجية وسائل الإحراز الوجدانى

الإحراز الوجدانى الذى يقوم على أساس حساب الاحتمال تارة يؤدى إلى القطع بالدليل الشرعى، و أخرى إلى الظن به، و ثالثة إلى الإطمئنان.

و لا إشكال فى حجيته فى الحالة الأولى لما تقدّم من حجية القطع، كما لا إشكال فى عدم حجيته فى الحالة الثانية، إلا إذا قام دليل شرعى على حجيته فى المورد فيدخل تحت عنوان الإحراز التعبدى، و أما الحالة الثالثة فقد يقال بالحجية الذاتية عقلاً للإطمئنان تنجيزاً و تعديراً كالقطع، بمعنى أن حق الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الإطمئنان به، و كما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الإطمئنان بعدمه، و هذه الدعوى إن صحت لم تكن بحاجة إلى تعبد شرعى بالإطمئنان -مع فارق: و هو إمكان الردع عن العمل بالإطمئنان و عدم إمكانه فى القطع- و إن لم تصح فلا بد من إقامة الدليل عليه، و هو انعقاد السيرة العقلائية على العمل به مع سكوت الشارع عنها.

و نلفت النظر إلى أن دعوى الانعقاد و السكوت لابد من افتراض القطع بهما، و لا يكفى الإطمئنان، و إلا كان من الاستدلال على حجية الاطمئنان بالاطمئنان.

توضیح و شرح فارسی

سیره به معنای رفتار و عملکرد می‌باشد. و در اصطلاح علم اصول مراد از سیره دو چیز است؛ الف. سیره متشرعه؛ یعنی رفتار و عملکرد مسلمین از آن جهت که ملتزم به عمل کردن به احکام شرعی هستند. مثل مسح روی پا به وسیله قسمتی از دست.

ب. سیره عقلاء؛ یعنی رفتار و عملکرد مسلمین از آن جهت که جزء عقلاء هستند و مختص به آنان نیست. مثلا ترتیب آثار ملکیت بر چیزی که انسان از راه حیازت (مثل گرفتن ماهی از دریا) به دست آورده.

شهید صدر می‌فرماید؛ سیره متشرعه اگر از لحاظ زمانی در زمان معصومین علیهم السلام و یا نزدیک به عصر آنان شکل گرفته باشد، همانند اجماع به تنهایی می‌تواند کاشف از دلیل شرعی باشد.^۷ با این تفاوت که اجماع نشانگر جایگاه و نقش فتوای نظری فقهاست، اما سیره بیانگر رفتار عملی مسلمین است. زیرا با وجود کثرت متشرعین در عمل به یک مسأله شرعی، احتمال خطای آنان به خاطر بی توجهی به مشروع بودن و یا نبودن آن، و یا کج فهمی در مشروعیت و عدم مشروعیت عمل، خیلی بعید خواهد بود.

اما سیره عقلاء به تنهایی و مستقلا نمی‌تواند کاشف از دلیل شرعی باشد، بلکه در صورتی می‌تواند کاشف از دلیل شرعی باشد که این سیره در برابر معصوم علیه السلام انجام شده باشد و معصوم علیه السلام با اینکه می‌توانسته در صورت عدم رضایت، از آن نهی نماید، در مقابل آن سکوت اختیار کرده باشد.

غالباً سیره رابط بین اجماع و دلیل شرعی است.

توضیح اینکه؛ در بسیاری از موارد اجماع فقهاء نسبت به یک حکم برای ما محرز می‌شود، و با اینکه در میان ادله شرعی، دلیلی برای تأیید این فتوی نداریم، می‌دانیم عمل متشرعین در عصر معصوم علیه السلام، مطابق این فتوی است، این مطابقت فتوی و عمل متشرعین، سبب می‌شود که یقین به وجود دلیل شرعی بر این حکم پیدا کنیم.

به عبارت دیگر، اجماع فقهاء بر یک فتوی، کاشف از این است که برای این فتوا روایتی از معصوم علیه السلام وجود دارد، لکن این روایت در کتب روایی ثبت نشده است؛ بلکه وجود روایت بر این فتوا، از رفتار و سلوک عموم متشرعه (مسلمانان هم عصر معصوم)، به دست می‌آید.

نکته!

در بحثهای سابق مطرح شد که سه راه عمده می‌توان برای اثبات صدور دلیل شرعی بیان کرد. این سه راه عبارت بودند از؛ خبر متواتر، اجماع و سیره. دلیلی که توسط خبر متواتر و اجماع اثبات می‌شود، غالباً یک دلیل لفظی است. لکن آنچه از طریق سیره اثبات می‌شود صرفاً دلیل شرعی غیر لفظی (سکوت معصوم علیه السلام)، است.

^۷ . فرق سیره متشرعه و سیره عقلاء از حیث کاشفیت از دلیل شرعی، چیست؟

چگونگی حصول یقین به دلیل شرعی غیر لفظی

بیان کردیم سیرهٔ عقلاء که از آن در علم اصول بحث می‌شود دارای دو رکن عمده می‌باشد؛

الف. این سیره و روش در زمان معصومین علیهم السلام وجود داشته باشد. مثلاً روش و عادت مردم در زمان معصومین علیهم السلام این بوده که به دیدن فردی که از سفر حج برگشته است، می‌رفتند.

ب. معصوم علیه السلام در مقابل این رفتار عقلاء، سکوت کرده و عکس‌العملی نشان نداده است. به بیان دیگر از آن نهی نکرده است. بنابراین؛

الف. از کجا بدانیم سیره و رفتار عقلاء نسبت به یک عمل، در زمان معصومین علیهم السلام متداول بوده و در آن زمان صورت گرفته است؟

ب. از کجا بدانیم که معصوم علیه السلام با سکوت خود نسبت به این رفتار، آن را امضاء و مورد تأیید قرار داده است؟

- اثبات وجود سیره و رفتار عقلاء در زمان معصومین علیهم السلام

شهید صدر برای اثبات وجود سیره در عصر معصومین علیهم السلام، پنج راه را مورد ارزیابی قرار می‌دهند. این راهها عبارتند از؛

طریق اول، وجود سیرهٔ عقلاء در عصر حاضر نشانگر آن است که در زمان معصومین علیهم السلام هم این سیره وجود داشته است. مثلاً در زمان ما سیره و رفتار عقلاء نسبت به انسان والا مقام این است که به احترامش از جا بلند می‌شوند. ما از این سیره و رفتار چنین برداشت کنیم که عقلاء در عصر معصومین علیهم السلام نیز این رفتار را داشتند. زیرا عدتاً محال است که سیره در زمان معصومین علیهم السلام یک چیز باشد و بعد این سیره در زمان ما تغییر کرده باشد و به گونهٔ دیگری باشد. طریق مذکور دو شرط دارد؛

الف. شکل‌گیری سیره و رفتار جدید از سوی عقلاء در زمان حاضر غیر ممکن باشد.

ب. سیره و رفتار عقلاء برخاسته از فطرت آنها باشد، نه اینکه متأثر از حالات و احساسات آنان باشد. زیرا بر خلاف عواطف و احساسات، فطرت عقلاء با یکدیگر یکسان است.

شهید صدر می‌فرماید: با توجه به اینکه از زمان ما تا عصر معصومین علیهم السلام فاصلهٔ زمانی بسیاری وجود دارد این راه نمی‌تواند، دلیلی برای کشف سیرهٔ زمان معصومین علیهم السلام باشد، زیرا آنچه غیر ممکن است تغییر ناگهانی سیرهٔ عقلاء به یک سیرهٔ جدید است، اما تغییر تدریجی غیر ممکن نیست. به عنوان مثال عقلاء در زمان معصومین علیهم السلام، داشتن فرزند بسیار را یک حسن و افتخار می‌دانستند، اما بر اثر گذشت زمان این نگرش تغییر یافته و آن را باعث سرافکنندگی تلقی می‌نمایند. بنابراین تغییر رفتار عقلاء غیر ممکن نیست.

علاوه بر آنکه چون همیشه رفتار عقلاء مبتنی بر فطرت نیست، نمی توان با قاطعیت گفت که فلان عمل و سیره آنها مبتنی بر فطرت است.

طریق دوم، نقل تاریخی عام؛ یعنی از طریق کتب تاریخی مثلا تاریخ طبری برای ما بیان شده باشد. و یا اینکه در ضمن روایات و احادیث معصومین علیهم السلام مطرح شده باشد. (مثلا در یک روایتی، راوی از امام علیه السلام سئوال می کند که مردم در فلان زمینه، فلان کار را انجام می دهند و امام علیه السلام می فرماید: اشکالی ندارد و یا می فرماید: جایز نیست. در اینجا از این سئوال و جواب می فهمیم سیره متشرعه در آن زمان چه بوده است).

این طریق مبتنی بر آن است که؛

الف. یا نقل مذکور موجب علم و یقین ما به وجود سیره بشود.

ب. و یا نقل مذکور از شرایط حجیت تعبدی برخوردار باشد. مثلا انسان عادل را برای ما نقل می کند که در زمان سابق فلان سیره وجود داشته است. در اینجا با خبر این یک نفر برای ما یقین به وجود سیره در زمان معصومین علیهم السلام حاصل نمی شود، لکن چون شارع فرموده (صَدَقَ الْعَادِلُ انْصَانَ عَادِلًا رَا تَصْدِيقَ كُنَيْدٍ) تعبدا این خبر را می پذیریم.

لازم به ذکر است که گاهی معاصر بودن سیره عقلاء با معصوم علیه السلام، را خود روایت بیان می دارد. مثلا امام صادق علیه السلام می فرماید در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله مردم چنین بودند. و گاهی نیز از فتوای مشهور فقهاء در معاملات، وجود سیره عقلاء در عصر معصومین علیهم السلام فهمیده می شود.

توضیح اینکه احکام به در یک تقسیم به دو قسم تأسیسی و امضائی تقسیم می شوند؛

تأسیسی: احکامی که سابقه قبلی نداشته و شارع مقدس آن را تاسیس نموده است. مثل وجوب نماز.

امضائی: احکامی که مردم از قبل بدان پایبند بودند و شارع مقدس هم این عمل را امضاء کرده است. مثل غالب احکام خرید و فروش.

در یک تقسیم دیگر به دو قسم عبادات و معاملات تقسیم می شوند. معاملات آن دسته از احکامی هستند که مربوط به امور دنیوی انسان هاست. و عبادات آن دسته از احکامی است که مربوط به امور اخروی انسان هاست. با توجه به مطلب فوق باید گفت: غالب معاملات از اقسام احکام امضائی هستند. بنابراین اگر فقهاء در معاملات فتوایی داده باشند، می توان کشف کرد که این عمل در زمان معصومین علیهم السلام مرسوم و متداول بوده است. (سیره عقلاء کشف می شود).

طریق سوم، لازمه عدم وجود سیره عقلاء در عصر معصومین علیهم السلام، چیزی است که می دانیم این لازمه منتفی است. بنابراین با انتفاء لازم، انتفاء ملزوم (عدم وجود سیره خاص در عصر معصومین) نتیجه گرفته می شود.

توضیح مطلب:

آن دسته از مسائل شرعی که در زمان ائمه (علیهم السلام) مبتلا به بوده است، اصحاب و شاگردان اهل بیت در مورد حکم شرعی آنها سئوال کرده اند و این سئوال و جوابها در قالب کتب روایی و نقل احادیث، به ما رسیده است. با توجه به این مطلب می گوییم؛ بر اساس آیه ششم از سوره مائده که می فرماید: «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ

أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» این سؤال پیش می‌آید که این مسح باید به چه مقدار از دست باشد؟ اساساً مسلمانان (بالاخص شیعیان) در زمان ائمه علیهم السلام به چه صورت مسح می‌کردند؟ پاسخ این است که سیره متشرعه در عصر معصومین بر جواز مسح پا و یا مسح سر با مقداری از کف دست، بوده است. و اگر سیره متشرعه بر مسح با بعضی از دست نباشد، لازمه اش این خواهد بود سیره و رفتار متشرعه این باشد که مسح سر و پا را با تمام کف دست انجام داده باشند، چنین سیره‌ای، جای این سؤال را ایجاد خواهد کرد که آیا مسح با تمام کف دست واجب است و اگر مثلاً با بعضی از کف دست باشد، صحیح نیست؟ یا اینکه سیره با تمام کف دست مستحب است و لذا با بعضی از دست نیز صحیح و جایز خواهد بود؟ لذا باید این مسأله در قالب سؤال و جواب از معصومین علیهم السلام به ما می‌رسید. حال آنکه سؤال و جوابی مطرح نشده (اللازم باطل). پس سیره متشرعه بر مسح سر و پا با تمام کف دست هم در عصر معصومین وجود نداشته است (فالملزوم مثله) در نتیجه سیره عقلاء در عصر معصومین بر جواز مسح با بخشی از کف دست اثبات می‌شود. با توجه به آنچه بیان گردید، اثبات سیره عقلاء بر یک مسأله (مثلاً جواز مسح با بخشی از دست)، مبتنی بر شرایط زیر است؛

- ۱- مسأله از مسائل مبتلی به در عصر معصومین علیهم السلام باشد.
- ۲- حکم مقابل مسأله مبتنی بر سیره عقلاء، (مثلاً مسح با تمام کف دست) مخالف با طبع و فطرت باشد.
- ۳- انگیزه‌های متعددی برای نقل حکم مسأله در صورت سؤال از معصوم علیه السلام وجود داشته باشد.
- ۴- انگیزه برای مخفی کردن سؤال و جواب‌های پیرامون مسأله مورد بحث وجود نداشته باشد.
- ۵- روایت و یا چیزی که بتواند دلیل قابل قبولی، برای اثبات حکم مقابل تلقی شود، وجود نداشته باشد.

طریق چهارم: گاهی در مقابل سیره و رفتاری که در صدد هستیم تا اثبات نمائیم که این سیره در عصر معصومین علیهم السلام متداول بوده است، رفتار و سیره‌ای جایگزین وجود دارد، که این رفتار نسبت به سیره اول غیر متعارف می‌باشد. (بنابراین دو نوع سیره داریم که قطعاً یکی از آنها در عصر معصومین علیهم السلام متداول بوده است)

با توجه به اینکه رفتار و سیره جایگزین، غیر متعارف و نامأنوس است، اگر بخواهیم اثبات کنیم که این نوع رفتار در عصر معصومین نیز متداول بوده است، باید از طریق نص و روایت معتبر، بر مشروعیت و جواز آن تصریح شده باشد. و چون نصی بر جواز آن نداریم، پس ثابت می‌شود که سیره‌ای غیر از سیره متعارف در عصر معصومین علیهم السلام وجود نداشته است.

به عنوان مثال، مدعای ما این است که در عصر معصومین علیهم السلام، سیره و بناء عقلاء بر این بوده که در فهم سخنان و الفاظی که بیان می‌کردند، ظواهر الفاظ برایشان ملاک بوده و لذا بر اساس آن هم عمل می‌کردند، در نتیجه این سیره نسبت به فهم آیات و روایات هم، به همین صورت بوده است. یعنی برای فهم مراد و مقصود آیات و روایات به همان ظواهر الفاظ اکتفاء می‌کردند. حال اگر بگوییم این سیره در عصر معصومین متداول نبوده، باید سیره و رفتاری جایگزین برای عقلاء آن زمان نسبت به فهم آیات و روایات فرض کنیم، که این سیره متداول و مرسوم نیست.

از آنجا که سیره جایگزین، متداول و مرسوم نیست، لذا لازم است شارع مقدس جواز و مشروعیت آن را در قالب آیه و روایتی بیان نماید. و چون نصی بر جواز این نوع سیره نداریم، وجود سیره غیر متعارف هم منتفی می‌شود (اصطلاحاً؛ التالی (وجود نصی بر مشروعیت این سیره) منتفی است، پس مقدم هم (وجود سیره غیر متعارف) منتفی است).

بنابراین اثبات می‌شود که همان سیره متعارف (یعنی عمل به ظواهر الفاظ برای فهم معانی)، در عصر معصومین برای فهم آیات و روایات نیز جاری بوده است.

طریق پنجم: تحلیل و بررسی وجدانی به گونه ای برای انسان یقین به وجود سیره حاصل شود. توضیح اینکه؛ گاهی انسان متوجه می‌شود، مسأله‌ای را که مورد ارزیابی قرار داده، ریشه در فطرتش دارد. و از احساسات و عواطف نفسانی‌اش که گاهی متغیر است ناشی نمی‌شود. علاوه بر آنکه می‌بیند این مساله اختصاصی به او ندارد بلکه سایر عقلاء و انسانها هم به آن معتقد هستند. لذا مطمئن می‌شود که این مساله یک مسأله عقلانی بوده و سیره عقلاء بر آن جاری است. به هر میزان که این اعتقاد و رفتار را در انسانهای بیشتری ملاحظه می‌کند اطمینانش بیشتر می‌شود، تا آنجا که متوجه می‌شود این رفتار و اعتقاد در تمام عقلاء عالم از جمله عقلاء عصر معصومین نیز وجود دارد. لذا اثبات می‌شود که این سیره در عصر معصومین هم متداول بوده است.

مثلاً وقتی انسان وجوب یاری رساندن به مظلوم را در درونش ارزیابی می‌کند، متوجه می‌شود که علت اینکه او یاری رساندن به مظلوم را واجب می‌داند، به خاطر این است که فطرتش با ظلم سازگار نیست و ربطی به خصوصیات و حالات روانی وی ندارد. و وقتی آن را نسبت به سایر انسانها ملاحظه می‌کند می‌بیند دیگران هم یاری رساندن به مظلوم را واجب می‌دانند تا آنجا که متوجه می‌شود تمام عقلاء عالم از جمله عقلاء عصر معصومین هم آن را واجب می‌دانند.

شهید صدر می‌فرماید: اگر چه از این روش ممکن است اطمینان به وجود سیره در عصر معصومین پیدا کرد، لکن باید اضافه کرد که این روش صرفاً یک روش استقرائی است، و ضریب اطمینان در استقراء بستگی به تعداد عقلانی دارد که در مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. و لذا این طریق، از حیث لزوم استقراء تام، موضوعی است. یعنی اگر بخواهیم این طریق کاشف باشد، لازم است که استقراء تام داشته باشیم. البته از این حیث که پس از استقراء تام برای انسان یقین به وجود سیره پیدا می‌شود، یک طریق وجدانی محسوب می‌شود.

توضیح و شرح فارسی

• مقدمه

سابقاً بیان گردید که اثبات صدور دلیل شرعی به دو صورت است؛

الف. احراز وجدانی: در این صورت برای انسان یقین به صدور دلیل شرعی حاصل می‌شود. گفتیم مهم ترین عوامل احراز وجدانی، سه عامل خبر متواتر، اجماع و سیره متشرعه می‌باشد.

ب. احراز تعبدی: برای انسان یقین به صدور دلیل شرعی حاصل نشده، اما شارع مقدس می‌فرماید؛ این حالت، همانند حالت یقین به صدور است.

باید خاطر نشان کرد که مهم‌ترین عاملی که در علم اصول پیرامون آن به عنوان یک عامل تعبدی برای اثبات صدور دلیل شرعی بحث شده، خبر واحد می‌باشد. منظور از خبر واحد، عبارت است از هر خبری که به حد تواتر نرسد و در نتیجه یقین به مفاد آن برای انسان به وجود نیاید. بنابراین خبر واحد اعم از خبر یک نفر، دو نفر و بیشتر خواهد بود. به بیان دیگر ملاک در خبر واحد عدم یقین به مفاد خبر (عدم تواتر) است.

- پیرامون خبر واحد لازم است در سه مرحله بحث نمائیم:

۱. ارزیابی و بررسی ادله‌ای که ادعا شده بر اساس آن شارع مقدس خبر واحد را حجت قرار داده است.

۲. ارزیابی ادله‌ای که ادعا شده با ادله حجیت خبر واحد در تعارض می‌باشند.

۳. بعد از اینکه اثبات کردیم خبر واحد حجت است، گستره و شروط حجیت آن را مشخص نمائیم.

• مرحله اول: ارزیابی ادله‌ای که برای اثبات حجیت خبر واحد بیان شده است.

دلایلی که برای حجیت خبر واحد بیان شده است از دو منبع سرچشمه می‌گیرد؛ قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام. در این درس به بررسی آیاتی که به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد ذکر شده، می‌پردازیم.

آیه اول، آیه نبأ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبدا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید. (الحجرات/ ۶)

شان نزول: این آیه درباره «ولید بن عقبه» نازل شده است. پیامبر صلی الله علیه و اله او را برای جمع آوری زکات از قبیله «بنی المصطلق»، اعزام داشت. هنگامی که اهل قبیله با خبر شدند که نماینده رسول الله صلی الله علیه و اله می‌آید، با خوشحالی به استقبال او شتافتند، ولی از آنجا که میان آنها و «ولید» در زمان جاهلیت خصومت شدیدی بود تصور کرد آنها به قصد کشتنش آمده‌اند.

ولید خدمت پیامبر صلی الله علیه و اله بازگشت (بدون آنکه تحقیقی در مورد این گمان کرده باشد) و عرض کرد: آنها از پرداخت زکات خودداری کردند! (امتناع از پرداخت زکات یک نوع قیام بر ضد حکومت اسلامی تلقی می‌شد، بنابر این وی مدعی بود که آنها مرتد شده‌اند).

پیامبر صلی الله علیه و اله به استناد این خبر، تصمیم گرفت با آنها پیکار کند، آیه نازل شد (و به مسلمانان دستور داد که هر گاه فاسقی خبری آورد درباره آن تحقیق کنید).

نحوه استدلال به آیه برای اثبات حجیت خبر واحد

جمله مذکور در این آیه جمله شرطیه می‌باشد. و حکم شرعی ذکر شده در این جمله، وجوب تحقیق و تفحص است «فتبّینوا». - موضوع حکم شرعی، خبر(نبأ) می‌باشد. - و شرط این حکم، آورده شدن خبر توسط فاسق (مجرم الفاسق) است. سابقاً بیان کردیم که جمله شرطیه دارای مفهوم است. بنابراین مفهوم این آیه که یک جمله شرطیه می‌باشد عبارت است از؛ عدم وجوب تحقیق و تفحص در جایی که خبر را غیر فاسق (عادل) نقل نماید. و وقتی تحقیق و تفحص از خبر عادل لازم نباشد، یعنی آن خبر حجت است. نکته!

(مفهوم، منتفی شدن طبیعت حکم منطوق به وسیله انتفاء قید مرتبط با حکم است. علاوه بر آنکه این نحوه انتفاء، مدلول التزامی حکم منطوقی می‌باشد. البته در ترم قبل مفصلاً چپستی مفهوم، بیان شد.)

اشکال بر استدلال

در رد استدلال فوق بیش از بیست اشکال بیان شده است، لکن شهید صدر صرفاً به دو اشکال عمده اشاره نموده است. این اشکالات عبارتند از؛

اشکال اول: در این آیه شریفه شرط (یعنی آورده شدن خبر توسط فاسق)، مقوم وجود خارجی موضوع یعنی خبر(نبأ)، می‌باشد. لذا در واقع موضوع حکم، «خبر فاسق» است. که با انتفاء شرط (خبر دهنده بودن فاسق)، موضوع (خبر فاسق)، هم منتفی می‌شود. و در جایی که با منتفی شدن شرط، موضوع هم منتفی شود، جمله شرطیه اساساً مفهوم نخواهد داشت. در نتیجه نمی‌توان به استناد مفهوم جمله شرطیه، حجیت خبر واحد را اثبات نمود.

توضیح: سابقاً بیان شد که جملات شرطیه در یک تقسیم، دو قسم هستند؛

الف. جمله ای که در آن موضوع حکم، چیزی غیر از شرط است. به بیان دیگر وجود موضوع در صورت تحقق و عدم تحقق شرط، تغییری نمی‌کند. مثلاً در جمله «ان جائك زيد فاکرمه» موضوع حکم زید می‌باشد، که در صورت آمدن و یا نیامدن (تحقق و عدم تحقق شرط) موضوع (زید) وجود دارد.

ب. جمله ای که در آن موضوع حکم چیزی غیر از شرط نیست. به بیان دیگر وجود خارجی موضوع منوط به تحقق شرط است. مثلاً در مثال «ان رزقت ولدا فعق عنه» اگر صاحب فرزندی شدی برایش عقیقه کن» عقیقه کردن منوط به وجود ولد است که این وجود ولد همان شرط می‌باشد و بدون تحقق شرط اصلاً موضوع (ولد) وجود ندارد.

با توجه به این تقسیم، آن دسته از جملات شرطیه مفهوم خواهند داشت که از قسم دوم نباشند. و در مورد بحث ما، آیه نبأ از قسم دوم از اقسام جملات شرطیه می‌باشد. بنابراین مفهوم ندارد، و لذا نمی‌توان از این آیه حجیت خبر واحد را اثبات کرد.

جواب صاحب کفایه از این اشکال:

ما قبول داریم که اگر بگوییم شرط مقوم و جزئی از حقیقت موضوع است، جمله شرطیه مفهوم نخواهد داشت. لکن در این آیه می‌توان موضوع و شرط را به نحوی تصور کرد که جمله شرطیه «ان جاءکم فاسق نبأ فتبینوا» - اگر فاسقی برای شما خبری را آورد از آن تحقیق و تفحص کنید، مفهوم داشته باشد. توضیح اینکه، موضوع را در این جمله شرطیه «خبر دهنده»، و شرط آن را «فاسق بودن» فرض می‌کنیم. بنابراین با منتفی شدن شرط، موضوع «خبر دهنده»، باقی است. لذا جمله شرطیه مفهوم خواهد داشت و آن اینکه «ان جاءکم غیر فاسق نبأ فلا یجب التبین» - اگر غیر فاسق برای شما خبری را نقل کرد، تحقیق و تفحص از آن لازم نیست. (خبر او را بپذیرید).».

اشکال شهید صدر بر صاحب کفایه

هر چند بر اساس فرضی که صاحب کفایه مطرح کرده است، جمله شرطیه در این آیه شریفه مفهوم خواهد داشت. لکن آنچه ایشان بیان فرموده صرفاً فرض است. و ما برای استدلال نیاز به فهم عرفی از آیه داریم. یعنی باید استدلال ما بر اساس فهم عرفی و ظاهر آیه باشد. و تا زمانی که نتوانیم اثبات نمائیم که فرضی که صاحب کفایه مطرح کرده‌اند، مطابق با ظاهر آیه و فهم عرفی است، این استدلال به درد نمی‌خورد.

نکته!

در بحث حجیت ظواهر خواهد آمد که آیات و روایات مطابق فهم عرفی بیان شده‌اند. بنابراین اگر بخواهیم بدانیم منظور از آیه و یا روایت چیست، باید ببینیم فهم عرفی از این آیه و یا روایت چگونه است. لذا اگر در مقام استدلال بخواهیم از آیه و روایت تفسیری بیان نمائیم که مطابق فهم عرفی نباشد، استدلال مخدوش و غیر قابل اعتناء خواهد بود.

اشکال دوم: در آن دسته از جملات شرطیه که شرط مقوم موضوع نیست و با منتفی شدن شرط کماکان موضوع باقی است، جمله شرطیه مفهوم دارد. لکن باید توجه داشت که این مفهوم داشتن مشروط بر آن است که قرینه‌ای در کلام مبنی بر مفهوم نداشتن جمله شرطیه، ذکر نشده باشد.

با توجه به مطلب فوق، در این آیه، حکم، یعنی وجوب تحقیق و تفحص از خبر، علتش ذکر شده و آن این است که انسان رفتار جاهلانه انجام ندهد. جهل در مقابل علم (یقین) قرار دارد. و از آنجا که با خبر غیر فاسق نیز برای انسان علم (یقین) به مضمون خبر حاصل نمی‌شود. بنابراین نمی‌توانیم از جمله شرطیه مفهوم گیری نمائیم و بگوییم اگر غیر فاسق خبری را نقل کرد تفحص از آن لازم نیست.

حاصل آنکه، بر فرض بپذیریم در این آیه جمله شرطیه مفهوم دارد، لکن علت حکم « یعنی رفتار جاهلانه»، قرینه متصله بر مفهوم نداشتن جمله شرطیه خواهد بود. و با وجود قرینه متصله، نمی توانیم از این آیه مفهوم گیری نماییم.

جواب از اشکال دوم: شهید صدر می فرماید در پاسخ به این اشکال سه جواب مطرح شده است؛

پاسخ اول، عمل جاهلانه در آیه شریفه، شامل عمل به خبر انسان عادل نمی شود.

توضیح آنکه، جهالت صرفاً به معنای عدم علم نیست تا گفته شود که از خبر انسان عادل نیز علم حاصل نمی شود. بلکه جهالت علاوه بر عدم علم، حماقت را هم شامل می شود. بنابراین جهالت در آیه شریفه به معنای عدم علمی است که همراه با حماقت باشد. و حال آنکه عمل به خبر انسان عادل، عمل احمقانه تلقی نمی شود. زیرا عقلاء از این جهت که عاقل هستند، به خبر انسان عادل عمل می کنند.

پاسخ دوم، مفهوم خاص است و علت عام است. بنابراین عام به وسیله خاص تخصیص می خورد. لذا علت شامل خبر عادل نخواهد شد.

توضیح آنکه، هرگاه دو دلیل داشته باشیم که یکی عام و دیگری خاص، قاعده این است که عام را به وسیله خاص تقیید بزیم. مثلاً یک دلیل می گوید؛ اکرم العلماء (عام) که شامل علمای عادل و فاسق می شود) و دلیل دیگر می گوید: لا تکرّم الفساق من العلماء (خاص) - که صرفاً شامل علمای فاسق می شود)، در اینجا دلیل خاص قرینه می شود برای تخصیص عام. لذا از کنار هم قرار دادن این دو دلیل چنین نتیجه می گیریم: اکرم العلماء الا الفساق.

با توجه به این مثال در محل بحث ما نیز، علت (یعنی عدم علم)، عام است و شامل هر خبری که به آن علم نداریم می شود. « هر خبری را که به آن علم نداری، عمل نکن»، مفهوم به دست آمده از آیه خاص است؛ « به خبر انسان عادل عمل کن»، بنابراین عام را به وسیله خاص تخصیص می زنیم نتیجه چنین می شود: به هر خبری که به آن علم نداری عمل نکن بجز خبر انسان عادل که می توانی به آن عمل کنی.

پاسخ سوم، خبر عادل موضوعاً از علتی که در آیه بیان شده، خارج است.

توضیح آنکه، آنچه از مفهوم به دست می آید این است که خبر عادل نیازی به تحقیق و تفحص ندارد، زیرا خبر عادل به منزله دلیل قطعی است. و علتی که آمده صرفاً می گوید؛ از روی نادانی و جهالت عمل نکنید. و حال آنکه عمل به خبر عادل عمل از روی جهالت و نادانی نیست. پس تعلیل مذکور در آیه شریفه شامل خبر عادل نمی شود.

آیه نفر: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفةً ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» شایسته نیست مؤمنان همگی (بسوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از هر گروهی

از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند! (توبه/۱۲۲)

شأن نزول

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی میدان جهاد حرکت می‌کرد، همه مسلمانان به استثنای منافقان و معذوران در خدمتش حرکت می‌کردند. حتی در جنگهایی که پیغمبر صلی الله علیه و آله شخصا شرکت نمی‌کرد (یعنی سریه‌ها)، همگی به سوی میدان می‌رفتند و پیامبر صلی الله علیه و آله را تنها می‌گذارند. آیه نازل شد و اعلام کرد که در غیر مورد ضرورت، شایسته نیست همه مسلمانان به سوی میدان جنگ بروند. (بلکه گروهی در مدینه بمانند، و معارف و احکام اسلام را از پیامبر صلی الله علیه و آله بیاموزند، و به دوستان مجاهدشان پس از بازگشت تعلیم دهند).

نحوه استدلال به آیه برای اثبات حجیت خبر واحد

آیه دلالت دارد بر اینکه با انذار مندرین، تحذّر (یعنی ترس از عقاب و اطاعت فرمان الهی)، واجب است. و از آنجا که آیه تحذّر را مطلق آورده و نفرموده در صورتی که از قول انذار دهندگان برایتان یقین حاصل شد تحذّر واجب است، می‌فهمیم که تحذّر مطلقاً واجب است. اعم از اینکه از قول منذر یقین به صدق خبر پیدا کنیم یا خیر. بنابراین از این وجوب تحذّر و مطلق بودن آن، نتیجه می‌گیریم که اگر قول منذر یقین آور هم نبود حجت است و این همان حجیت خبر واحد است.

نکته!

از این استدلال استفاده کردیم که تحذّر (عمل نکردن بر خلاف دستور الهی) واجب است. دلیل ما بر وجوب تحذّر دو قرینه‌ای است که در آیه وجود دارد؛

الف. لعل که از حروف ترجی است و بر سر یحذرون در آمده است؛ هر چند معنای لعل امید و آرزو است لکن وقتی از سوی خدای متعال بیان می‌شود، به معنای وجوب (وجوب تحذّر) است.

ب. تحذّر غایت و هدف انذار ذکر شده است. و انذار کردن واجب است، چون با صیغه امر «لینذروا» آمده، پس هدف انذار هم که تحذّر باشد، واجب خواهد بود.

اشکال شهید صدر بر این استدلال

اشکال اول، قبول داریم که مستفاد از آیه، وجوب تحذّر است. لکن وجوب تحذّر به خاطر حجت بودن خبر منذر (انذار دهنده)، نیست. زیرا انذار در جایی صادق است که قبلاً به وسیله یک دلیل منجز، عقابی مسجل و

حتمی شده باشد. (مثلاً مکلف علم اجمالی دارد که یا نماز جمعه بر او واجب است یا نماز ظهر و بخواهد هیچ کدام را انجام ندهد، و یا شک دارد زکات بر او واجب است یا خیر و علت این شک این است که برای دانستن حکم هیچ تلاشی نکرده، و بخواهد بدون تحقیق برائت جاری کند و زکات ندهد). بنابراین انذار به معنای خبر دادن از یک حکم جدید که ترک آن حکم موجب عقاب باشد، نیست، تا نتیجه بگیریم، لازمه انذار حجیت خبر فرد منذر است.

اشکال دوم، اگر بپذیریم که خبر منذر سبب منجزیت تکلیف می شود، این به معنای آن نیست که خبر واحد، مطلقاً حجت است. زیرا سابقاً (مباحث پیشین) بیان کردیم بر اساس نظریه حق الطاعه، عقل حکم می کند هر چیزی را که انسان احتمال می دهد به آن مکلف شده باشد، باید مطابق آن عمل کند. بنابراین منجز شدن تکلیف به وسیله قول منذر، به خاطر احتمال تکلیفی است که عقل می دهد نه به خاطر حجت بودن قول منذر در تمام خبرهایش.

توضیح آنکه، اگر بگوییم خبر منذر سبب منجز شدن تکلیف می شود و این به معنای حجیت خبر واحد است، لازمه اش این خواهد بود که در جایی که منذر برای عدم وجوب و یا عدم حرمت (عدم تکلیف)، هم خبر می آورد باید قولش را پذیرفت. لکن شهید صدر معتقد است چون منجزیت به خاطر حق الطاعه و حکم عقل به عمل به تکلیف احتمالی است، به همین جهت در جایی که منذر خبر از عدم تکلیف می آورد قول او حجت نیست.

نکته!

هر چند بر اساس نظریه حق الطاعه منجز شدن تکلیف به وسیله قول منذر سبب حجیت خبر منذر (خبر واحد) نمی شود، اما بر اساس نظریه قبح عقاب بلا بیان، لازمه منجز شدن تکلیف به وسیله خبر منذر، این است که بگوییم خبر واحد حجت است. زیرا در صورتی خبر منذر بیان محسوب می شود (یعنی منجز تکلیف می شود)، که خبر منذر حجت باشد. لذا اگر بگوییم تکلیف منجز شده و با این حال خبر منذر حجت نیست، قبح عقاب بلا بیان کما کان جاری خواهد بود.

اشکال سوم، بر فرض بپذیریم آیه دلالت می کند بر حجیت قول منذر، اما این حجیت به خاطر آن نیست که صرفاً خبر را نقل می کند. بلکه از صدر آیه که امر به تفقه شده «لیتفقها» چنین برداشت می شود حجیت قول منذر از باب این است که وقتی از مجموع اخبار نظر و رای خویش را بیان کرد این قول حجت است. به بیان دیگر آیه دلالت بر حجیت نظر مجتهد و فقیه می کند نه اینکه دلالت بر حجیت خبر منذر (خبر واحد) نماید.

آیه کتمان: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» کسانی که دلایل روشن، و وسیله هدایتی را که نازل کرده ایم، بعد از

آنکه در کتاب برای مردم بیان نمودیم، کتمان کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعن‌کنندگان نیز، آنها را لعن می‌کنند (بقره/ ۱۵۹)

شان نزول

از ابن عباس چنین نقل شده که، چند نفر از مسلمانان همچون « معاذ بن جبل » و «سعد بن معاذ» و «خارجة بن زید»، پیرامون مطالبی از تورات (که ارتباط با ظهور پیامبر صلی الله علیه و آله داشت)، سؤالاتی از دانشمندان یهود کردند. آنها واقع مطلب را کتمان کرده و از توضیح خود داری کردند، آیه فوق در باره آنها نازل شد، (و مسئولیت کتمان حق را به آنها گوشزد کرد). البته گرچه روی سخن در این آیه طبق شان نزول، به علمای یهود است، ولی این معنی هرگز مفهوم آیه را که یک حکم کلی و عمومی در باره کتمان‌کنندگان حق بیان می‌کند محدود نخواهد کرد.

نحوه استدلال به آیه شریفه برای اثبات حجیت خبر واحد

خداوند در این آیه شریفه کتمان حق را تحریم نموده است. (لعن وقتی از سوی خداوند متعال بیان می‌شود ظهور در حرمت دارد. بنابراین عبارت « يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ »، قرینه است بر اینکه کتمان حق حرام است).

حرمت کتمان حق مطلق است و مقید نشده که در صورت حصول علم برای مخاطب، کتمان حرام باشد، بلکه مطلقاً، خواه علم حاصل شود و خواه علم حاصل نشود. چون لازمه حرمت کتمان حق، واجب بودن اظهار حق است، پس اظهار حق هم مطلق است، اعم از اینکه برای مخاطب علم حاصل شود یا خیر.

وقتی اظهار حق واجب شد، عقل حکم می‌کند که قبول حق از سوی شنونده واجب باشد، حتی اگر برایش علم و یقین به درستی خبر حاصل نشده باشد. زیرا اگر بگوییم اظهار حق واجب است، اما قبول حق واجب نیست، لازمه اش این است، که وجوب اظهار حق کار لغو و بی‌حاصلی باشد و حال آنکه خداوند بر انجام کار لغو دستور نمی‌دهد. بنابراین نتیجه می‌گیریم که اظهار حق و خبر عالمان در حق جاهلان حجت و لازم القبول است و این همان معنای حجیت خبر واحد می‌باشد.

شهید صدر می‌فرمایند این استدلال دو اشکال دارد؛

اشکال اول: با بررسی معنا و حقیقت کتمان، متوجه می‌شویم کتمان یعنی مخفی کردن و گمراه کردن مردم از حقیقتی که روشن و واضح است و همگان به آن علم دارند. و الا به بیان نکردن چیزی که دیگران از آن آگاهی ندارند، کتمان گفته نمی‌شود. بنابراین ملازمه‌ای بین حرمت کتمان و وجوب اظهار نیست. (کتمان حرام است، اما اظهار واجب نیست. زیرا خودش به خودی خود، واضح و آشکار است). و لذا بین اظهار حق و قبول حق نیز ملازمه نخواهد بود، زیرا اظهار واجب باشد یا نباشد، قبول حق واجب است.

اشکال دوم، بر فرض استدلال مستدل را بپذیریم و بگوییم که کتمان حرام است و لازمه آن وجوب اظهار و آشکار کردن است. و وجوب اظهار، مواردی را هم که برای مخاطب علم حاصل نمی شود را هم در بر بگیرد، این بدان معنا نخواهد بود که اگر بگوییم بر مخاطب هم قبول کردن واجب نباشد لغویت پیش می آید. زیرا ممکن است علت اینکه شارع مقدس به صورت مطلق (اعم از اینکه برای مخاطب علم حاصل شود یا علم حاصل نشود)، کتمان را حرام و اظهار حق را واجب نموده است، رعایت جانب احتیاط توسط شارع باشد.

توضیح آنکه، شارع مقدس قصدش از اظهار حق، اظهاری است که برای طرف مقابل علم حاصل شود. اما چون غالباً فردی که خبر می دهد و اظهار حق می کند نمی داند که آیا طرف مقابل برایش از این خبر علم حاصل می شود یا حاصل نمی شود؟ لذا شارع مقدس با ملاحظه این جهت جانب احتیاط را لحاظ کرده و به صورت مطلق اظهار حق را واجب کرده است. و این به آن معنا نیست که بر مخاطب هم احتیاط واجب باشد و در نتیجه آنجا هم که یقین به صدق خبر ندارد، ترتیب اثر دادن واجب و در حقیقت حجت باشد. (دقت شود)

آیه سؤال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» و پیش از تو، جز مردانی که به آنها وحی می کردیم، نفرستادیم! اگر نمی دانید، از آگاهان بپرسید (تا تعجب نکنید از اینکه پیامبر اسلام از میان همین مردان برانگیخته شده است!) (نحل / ۴۳)

لازم به ذکر است که شبیه همین آیه در سوره انبیاء، آیه ۷ تکرار شده است. با این تفاوت که به جای «مِنْ قَبْلِكَ»، «قَبْلِكَ» آمده است.

نحوه استدلال به آیه برای اثبات حجیت خبر واحد

بر اساس این آیه سؤال کردن جاهل از عالم واجب است. لازمه وجوب سؤال کردن این است که قبول کردن و ترتیب اثر دادن به جواب هم واجب باشد. زیرا اگر سؤال کردن واجب باشد اما ترتیب اثر به جواب، واجب نباشد، لازمه اش این است که بگوییم اساساً وجوب سؤال کردن لغو و بی فائده است و حال آنکه خداوند دستور به کار لغو نمی دهد. پس قبول جواب هم واجب خواهد بود. و چون قبول جواب مقید به صورتی که برای انسان یقین به جواب پیدا می شود، نشده، معلوم می شود که در صورتی هم که از خبر عالم یقین برای انسان پیدا نشود قبول خبر واجب است. و این همان حجیت خبر واحد است.

شهید صدر می فرماید: استدلال به این آیه نیز سبب اثبات حجیت خبر واحد نمی شود، زیرا اشکالات بر استدلال مذکور وارد است، از جمله؛

اشکال اول، اوامری که از سوی شارع صادر شده، و دستور به شناخت خداوند و یا نبوت می دهند، اوامر ارشادی هستند. یعنی از جمله اوامری هستند که بدون نیاز به امر شارع خود عقل درک می کند که شناخت خدا و نبی، واجب است. بنابراین در این موارد اگر شارع دستوری می دهد در واقع تایید و ارشاد به همین

حکم عقل است. و چون سیاق آیات درباره کسانی که با نبوت عناد داشته یا در مورد آن تردید داشته اند، می باشد. بنابراین چنین به دست می آید که امر به سؤال هم در ارتباط با همین شناخت نبوت است. در نتیجه امر به سؤال در این آیه، ارشادی خواهد بود. (ارشاد به حکم عقل، و لذا می بینیم که مخاطب آن کفار هستند، و امر مولوی و تعبدی به کافر معنا ندارد)

حال آنکه اگر بخواهیم از این آیه حجیت تعبدی خبر واحد را استنباط کنیم، باید امر در آیه، مولوی باشد. و با توجه به اینکه امر در آن یک امر ارشادی است، و تعبدی نیست. لذا از آیه حجیت خبر واحد را نمی توان اثبات کرد.

اشکال دوم، بر فرض بپذیریم که امر به سؤال «فاسألوا»، اطلاق دارد و هر نوع سئوالی را شامل است، لکن در اینجا قرینه بر تقیید داریم.

توضیح آنکه، با توجه به اینکه بر سر «فاسألوا» فاء تفریع در آمده، لذا سؤال در این آیه شریفه متفرع بر ما قبل خودش یعنی مسأله نبوت می شود. همین امر باعث می شود که مورد سؤال هم مقید به مسأله نبوت باشد. در نتیجه «فاسألوا» شامل سایر مواردی که سؤال از مسأله نبوت نشده، نمی شود. لذا اگر بخواهیم از این آیه حجیت خبر واحد را استنباط کنیم، صرفاً در مواردی که خبر واحد مربوط به مسأله نبوت است، حجت خواهد بود.

اشکال سوم، اساساً آیه هیچ نوع دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارد، زیرا مورد آیه درباره اصول دین است، و در اصول دین خبر واحد ظن آور هیچ حجیت و جایگاهی ندارد.

اشکال چهارم، بر فرض از اشکالات سابق صرف نظر کنیم، در صورتی می توانیم از این آیه بر حجیت خبر واحد استدلال کنیم که بگوییم اهل الذکر در آیه علماء و روایان حدیث هستند، به بیان دیگر بتوانیم اثبات نماییم که منظور از ذکر در آیه علم است و اهل ذکر یعنی اهل علم، نه اهل کتابهای آسمانی (مثلاً یهود و نصاری)، زیرا اگر مراد از ذکر، رسالت و نبوت باشد و اهل ذکر یعنی صاحبان رسالت (اهل کتاب)، دیگر از این آیه نمی توان برای حجیت خبر واحد استفاده کرد. (و اثبات این مطلب که اهل ذکر یعنی اهل علم و روایان حدیث، مشکل است).

با توجه آنچه در این درس بیان شد، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

۱- خبر واحد را تعریف نمائید؟

۲- نحوه استدلال به آیه نبأ برای اثبات حجیت خبر واحد را تقریر نمائید؟

۳- چرا شهید صدر استدلال به آیه نبأ را به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد نمی‌پذیرند؟

۴- آیا تقریر صاحب کفایه از جمله شرطیه در آیه نبأ مورد قبول شهید صدر است؟

۵- اشکال دوم بر آیه نبأ را تقریر و پاسخ‌های شهید صدر به آن را بیان نمائید؟

۶- استدلال به آیه کتمان برای حجیت خبر واحد و نظر شهید صدر نسبت به آن را توضیح دهید؟

۷- آیا آیه سؤال می‌تواند دلیل بر حجیت خبر واحد تلقی شود؟

۸- چرا شهید صدر استدلال به آیه نفر را برای حجیت خبر واحد، قبول ندارند؟

راه اثبات سکوت معصوم علیه السلام

برخی معتقدند اساساً امکان اینکه بتوانیم نسبت به سیره عقلاء، سکوت و امضاء معصوم علیه السلام را به دست آوریم، وجود ندارد. زیرا نهایت چیزی که می‌توانیم اثبات کنیم این است که دلیلی و روایتی که از سیره منع کرده باشد، نداریم. لکن نداشتن دلیل و روایت به معنای عدم آن نیست، شاید معصوم علیه السلام از سیره مذکور منع کرده اما این منع به دست ما نرسیده است.

شهید صدر بر خلاف دیدگاه فوق معتقد است که ما می‌توانیم نسبت به سیره عقلاء، سکوت معصوم علیه السلام را کشف کنیم. لکن قبل از بیان دلیل ایشان لازم است مقدمه‌ای را بیان نمائیم.

توضیح مطلب آنکه، هر قضیه و به بیان دیگر هر جمله‌ای به دو قسم تقسیم می‌شود.

قضیه حملیه؛ یعنی قضیه‌ای که در آن چیزی برای چیزی اثبات می‌شود و یا چیزی از چیزی نفی می‌شود. مثل، ربا حرام است (که حرمت برای ربا اثبات می‌شود)، زید فقیر نیست (که فقر از زید سلب می‌شود).

قضیه شرطیه؛ یعنی قضیه‌ای که در آن حکم به وجود ارتباط بین دو قضیه و یا عدم ارتباط بین دو قضیه می‌شود. (مفاد یک قضیه مشروط به مفاد قضیه دیگر است و یا بالعکس). خود قضیه شرطیه به دو قسم متصله و منفصله تقسیم می‌شود. مثل؛ اگر خورشید طلوع کرده باشد، روز به وجود آمده است، این گونه نیست که اگر انسان سخن چین شد امین باشد، لفظ یا مفرد است و یا مرکب، این گونه نیست که انسان یا نویسنده باشد و یا شاعر.

در قضایای شرطیه دو طرف را «مقدم» و «تالی» می‌گویند؛ یعنی جزء اول «مقدم» و جزء دوم «تالی» نامیده می‌شود، بر خلاف حملیه که جزء اول را «موضوع» و جزء دوم را «محمول» می‌گویند. مثلاً در قضیه اگر خورشید طلوع کرده باشد، پس روز محقق شده؛ اگر خورشید طلوع کرده باشد، مقدم و پس روز محقق شده، تالی است. و در قضیه ربا حرام است. ربا، موضوع و حرام، محمول می‌باشد.

قضیه شرطیه متصله همواره در زبان فارسی با الفاظی از قبیل «اگر»، «چنانچه»، «هر زمان» و امثال اینها و در عربی با الفاظی از قبیل «إن»، «إِذَا»، «بَيْنَمَا»، «كَلَّمَا» توأم است؛ و قضیه شرطیه منفصله در زبان فارسی با لفظ «یا» و در زبان عربی با الفاظی از قبیل «أَوْ»، «إِمَّا» و امثال اینها توأم است.

با توجه به مقدمه فوق، شهید صدر می‌فرماید: ما مدعای خود را در قالب قضیه شرطیه بیان می‌کنیم به اینکه، اگر معصوم از سیره عقلاء منع کرده باشد، خبر این منع به ما می‌رسید. تالی (رسیدن خبر منع معصوم به ما) صحیح نیست، زیرا منعی به ما نرسیده است. پس مقدم هم (منع معصوم از سیره)، صحیح نیست.

علت اینکه می‌گوییم اگر معصوم علیه السلام از سیره عقلاء منع کرده باشد، خبر این منع به ما می‌رسید این است که، سیره عقلاء یک رفتار عام اجتماعی است و ترک یک رفتار عمومی با یک یا دو نهی ساده محقق نمی‌شود. بنابراین اگر معصوم نهی کرده باشد، این نهی باید در مواقع و دفعات متعدد بیان شده باشد، علاوه بر آنکه انگیزه‌های متعددی نیز در آن زمان برای بیان نهی وجود داشته، لذا باید این نهی به صورت حداقل یک یا چند روایت به ما می‌رسید. و با توجه به اینکه روایت و یا روایاتی برای نهی از سیره نداریم، سکوت معصوم در مقابل این سیره اثبات می‌شود.

ارزش گذاری اطمینان در راه‌های احراز وجدانی

سابقاً سه طریق برای اثبات صدور دلیل شرعی بیان کردیم؛ خبر متواتر، اجماع، سیره. و گفتیم که در این سه طریق احراز صدور دلیل شرعی، وجدانی و مبتنی بر حالات درونی انسان است. و این احراز به وسیله کاهش احتمال خطا و افزایش احتمال صدق صورت می‌گیرد. لکن باید این نکته را اضافه کرد که لزوماً در همه موارد کاهش احتمال خطا و افزایش احتمال صدق سبب حصول یقین به صدور دلیل شرعی نمی‌شود. بلکه افزایش احتمال صدق و کاهش احتمال کذب، گاهی سبب حصول یقین، گاهی اطمینان و گاهی نیز سبب می‌شود که ما صرفاً ظن به صدور دلیل شرعی پیدا کنیم.

با توجه مطلب فوق باید گفت؛

الف. از آنجا که یقین و قطع ذاتاً حجت می‌باشد، در جایی که یقین به صدور دلیل شرعی برای ما حاصل می‌شود، موظفیم مطابق قطع خود عمل نمائیم.

ب. در جایی که ظن به صدور دلیل شرعی حاصل می‌شود، چون ظن حجت نیست، لذا نمی‌توانیم با تکیه بر این ظن حکم به صدور دلیل شرعی نمائیم. مگر به وسیله دلیل خارجی و از باب تعبد. (مثلا دلیل دیگری از سوی شارع بیان شود که ظن به وجود آمده، حجیت دارد).

ج. در جایی که برای ما اطمینان به صدور دلیل شرعی حاصل می‌شود، محل بحث است که آیا باید حکم یقین را جاری کرد (در نتیجه بگوئیم حجت است) و یا باید حکم ظن را جاری کرد (در نتیجه بگوئیم حجت نیست مگر از باب تعبد)؟

مرحوم شهید صدر می‌فرماید: اگر بگوئیم اطمینان همانند یقین است، بنابراین برای اثبات حجیت آن نیازی به تعبد شارع نداریم. البته با این تفاوت که در یقین همان طور که در گذشته بیان شد امکان منع شارع وجود ندارد، لکن در اطمینان این امکان وجود دارد.

اما اگر بگوئیم اطمینان حکم یقین را ندارد، برای اثبات حجیت آن نیاز به دلیل داریم. (یعنی نیازمندیم از باب تعبد، حجیت آن را اثبات کنیم). در این صورت دلیل ما، سیره عقلاء بر حجیت اطمینان که با سکوت معصوم علیه السلام امضاء شده است، خواهد بود. البته مشروط بر آنکه هم وجود سیره عقلاء در عصر معصوم و هم سکوت معصوم، یقینا اثبات شده باشد. و الا اگر صرفا اطمینان به وجود سیره و یا سکوت معصوم داشته باشیم، لازمه اش این خواهد بود که با استناد به اطمینان، حجیت اطمینان را اثبات کنیم و این یعنی دور (متوقف بودن حجیت یک شی بر خودش)، که باطل است.

با توجه به آنچه در این درس بیان شد، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود:

- ۱- سیره عقلاء و متشرعه را تعریف نمائید؟
- ۲- نسبت سیره عقلاء و متشرعه با سکوت معصوم علیه السلام، در چیست؟
- ۳- چگونه می‌توان اثبات کرد که سیره (اعم از سیره عقلاء و متشرعه) در زمان معصومین علیهم السلام وجود داشته است؟ (پنج طریق بیان شود).
- ۴- از میان پنج طریقی که برای اثبات معاصر بودن سیره با زمان معصومین علیهم السلام بیان شده، کدامیک مورد قبول شهید صدر نیست؟
- ۵- چگونه می‌توان از سکوت معصوم علیه السلام، امضاء و رضایت او را نسبت به سیره عقلاء اثبات کرد؟
- ۶- حجیت سیره مظنون، مطمئن و مقطوعه را بررسی کنید؟

درس چهارم (از صفحه ۱۸۰ تا صفحه ۱۸۵؛ وسائل الإثبات التعبدی تا الاستدلال بالروایات)

متن عربی

۲ - وسائل الإثبات التعبدی

أهم وسائل التعبدية لإحراز الدليل الشرعي التي يبحث عنها الأصولي: خبر الواحد، و هو كل خبر لم يبلغ حد التواتر. و الكلام عنه يقع في مراحل ثلاث.

الأولى: أدلة الحجية.

الثانية: الأدلة المعارضة.

الثالثة: تحديد دائرة الحجية.

أدلة حجية خبر الواحد.

استدل لحجية خبر الواحد بالكتاب و السنة.

اما الكتاب الكريم فبآيات، منها:

الاولى: آية النبأ، و هي قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»^٦ بتقريب أنها تشتمل على شرطية الحكم فيها: وجوب التبين، و موضوعه: النبأ، و شرطه: مجيء الفاسق به، و مفهومها: انتفاء وجوب التبين عن النبأ إذا انتفى الشرط، أي لم يجيء به الفاسق، والتقدير: لا يجب التبين عن الخبر عند مجيء العادل به، و ليس ذلك إلا لحجيته.

و قد نوقش ذلك بوجهين:

١. إن مجيء الفاسق بالنبأ شرط محقق للموضوع لأنه هو الذي يحقق النبأ، و ليس للجملة الشرطية مفهوم إذا كان الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع، كما تقدم في مبحث مفهوم الشرط.

و دفع صاحب الكفاية هذه المناقشة بأنها تتم على فرض كون الموضوع و الشرط ما تقدم، و أما إذا قيل إن الموضوع هو الجائي بالنبأ، و الشرط هو الفسق كانت الآية في قوة قولنا: (إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبينوا)، و الشرط هنا ليس محققاً للموضوع، فيتم المفهوم.

^٦. الحجرات / ٦

و فيه: أن مجرد إمكان هذه الفريضة لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظاهرة عرفاً من الآية الكريمة.

٢. إن الحكم بوجود التبين عُلل بالتحرز من الإصابة بجهالة، و العلة المذكورة مشتركة بين أخبار الآحاد بما في ذلك خبر العادل -لأن عدم العلم ثابت فيها جميعاً- فتكون بمثابة القرينة التمسلة على إلغاء المفهوم. و أُجيب عن ذلك:

تارة: بأن الجهالة ليست مجرد عدم العلم بل السفاهة، و العمل بخبر العادل ليس كذلك بعد انعقاد سيرة العقلاء عليه.

و أخرى: بأن المفهوم أخص من عموم التعليل، لأنه يقتضى حجية خبر العادل، بينما التعليل يدل على عدم حجية كل ما هو غير علمي، و يشمل بإطلاقه خبر العادل، فيكون المفهوم مقيداً لعموم التعليل.

و ثالثة: بأن مفاد المفهوم أن خبر العادل لا حاجة إلى التبين بلحاظه لأنه بين واضح، و ذلك يعنى اعتباره علماً بحكم الشارع، فيخرج عن موضوع عموم التعليل و هو عدم العلم، و بالتالى لا يشمل التعليل.

الثانية: آية النفر، و هى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^٩

بتقريب أنها تدل على وجوب الحذر عند الإنذار، و مقتضى الإطلاق وجوبه حتى إذا لم يفد الإنذار العلم للسامع، و ذلك يلزم الحجية و إلّا لما وجب العمل به إلّا فى حالة حصول العلم منه.

أما كيف تدل وجوب الحذر؟ ذلك إما لأن الحذر وقع مدخولاً لأداة الترجى الدالة على الطلب، و مطلوبة الحذر إن كان له مقتضى فهو واجب و إلّا لم يكن مطلوباً رأساً، و إما لأن الحذر وقع غاية للإنذار الواجب، و غاية الواجب واجبة.

و الجواب:

أولاً: أن وجوب الحذر مترتب على عنوان الإنذار دون الإخبار، و الإنذار يستبطن افتراض العقاب مسبقاً، أى افتراض تنجز الحكم بمنجز سابق، كالعلم الإجمالى أو الشك قبل الفحص، و لا يصدق على الإخبار عن حكم لا يستتبع عقاباً إلّا بسبب نفس هذا الإخبار.

و ثانياً: أنه بناءً على مسلك منجزية احتمال التكليف يحتمل كون التنجز الثابت عند الإخبار بالتكليف هو من جهة منجزية احتمال التكليف و ليس من جهة جعل الحجية للخبر شرعاً بما فى ذلك حالة كونه نافياً للتكليف.

و ثالثاً: أنها لو دلت على حجية قول المنذر شرعاً فغاية ما تدل عليه هو حجية فتوى المجتهد لا حجية خبر الثقة، فإن الإنذار هو الإخبار المقرون بإبداء الرأى و النظر، دون مطلق الأخبار.

الثالثة: آية الكتمان، «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»^{١٠}

بتقريب أنها تدل على حرمة الكتمان، و بالإطلاق تعمّ حالة عدم ترتب العلم على الإبداء، و لازم ذلك وجوب القبول فى الحالة المذكورة، إذ تحريم الكتمان دون إيجاب القبول لغو، و وجوب القبول مع عدم العلم عبارة اخرى عن حكم الشارع بالحجية.

و الجواب:

١- أن الكتمان إخفاء ما هو واضح و معلوم، فلا يشمل مثل الأحكام الشرعية التى ليس فيها ذلك.
٢- أن تعميم حرمة الكتمان لحالة عدم ترتب العلم على الإبداء لا يلازم الحجية التعبدية، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة عدم إمكان تمييز موارد ترتب العلم على الإبداء عن غيرها.

الرابعة: آية السؤال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^{١١}
بتقريب أن الامر بالسؤال يدل على وجوب القبول و إلّا كان لغواً، و بإطلاقه لحالة عدم إفادة العلم، و هو عبارة اخرى عن الحجية.

و يرد عليه:

١. ما تقدم من عدم الملازمة بين وجوب السؤال و وجوب القبول تعبداً.
٢. أن الآية تتحدّث مع المشككين فى أمر النبوة، و ذلك لا يناسب مع جعل الحجية التعبدية، و إنما يناسب الإرشاد إلى الطرق القطعية التى توجب زوال التشكيك.
٣. أن متعلق السؤال ليس مطلقاً، بل هو بقرينة التفريع على قوله: (ما ارسلنا من قبلك من إلّا رجالاً نوحى اليهم) خاص بقضية بشرية الأنبياء فى جميع الرسالات الذى هو مطلب يرتبط باصول الدين، و لا معنى لحجية أخبار الآحاد فيه.

إذن الآية خاصة بمورد معين، بل فى المورد المذكور لا معنى للتعبد أيضاً.

٥. أن الاستدلال -بقطع النظر عن كل ما سبق- يتوقّف على حمل أهل الذكر على العلماء و الرواة لا على

أهل النبوات السابقة، و هو أول الكلام.

١٠. بقره/١٥٩.

١١. نحل/٤٣.

توضیح و شرح فارسی

مقدمه

سابقاً بیان گردید که اثبات صدور دلیل شرعی به دو صورت است؛

الف. احراز وجدانی: در این صورت برای انسان یقین به صدور دلیل شرعی حاصل می‌شود. گفتیم مهم‌ترین عوامل احراز وجدانی، سه عامل خبر متواتر، اجماع و سیره متشرعه می‌باشد.

ب. احراز تعبدی: برای انسان یقین به صدور دلیل شرعی حاصل نشده، اما شارع مقدس می‌فرماید؛ این حالت، همانند حالت یقین به صدور است.

باید خاطر نشان کرد که مهم‌ترین عاملی که در علم اصول پیرامون آن به عنوان یک عامل تعبدی برای اثبات صدور دلیل شرعی بحث شده، خبر واحد می‌باشد. منظور از خبر واحد، عبارت است از هر خبری که یقین به مفاد آن برای انسان به وجود نیاید. بنابراین خبر واحد اعم از خبر یک نفر، دو نفر و بیشتر خواهد بود. به بیان دیگر ملاک در خبر واحد عدم یقین به مفاد خبر است.

- پیرامون خبر واحد لازم است در سه مرحله بحث نمائیم:

۱. ارزیابی و بررسی ادله‌ای که ادعا شده بر اساس آن شارع مقدس خبر واحد را حجت قرار داده است.

۲. ارزیابی ادله‌ای که ادعا شده با ادله حجیت خبر واحد در تعارض می‌باشند.

۳. بعد از اینکه اثبات کردیم خبر واحد حجت است، گستره و شروط حجیت آن را مشخص نمائیم.

۶. مرحله اول: ارزیابی ادله‌ای که برای اثبات حجیت خبر واحد بیان شده است.

دلایلی که برای حجیت خبر واحد بیان شده است از دو منبع سرچشمه می‌گیرد؛ قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام. در این درس به بررسی آیاتی که به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد ذکر شده، می‌پردازیم.

آیه اول، آیه نبأ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبادا به

گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید. (الحجرات/ ۶)

شان نزول: این آیه درباره «ولید بن عقبه» نازل شده است. پیامبر صلی الله علیه و اله او را برای جمع آوری زکات از قبیله «بنی المصطلق»، اعزام داشت. هنگامی که اهل قبیله با خبر شدند که نماینده رسول الله صلی الله علیه و اله می آید، با خوشحالی به استقبال او شتافتند، ولی از آنجا که میان آنها و «ولید» در زمان جاهلیت خصومت شدیدی بود تصور کرد آنها به قصد کشتنش آمده اند.

ولید خدمت پیامبر صلی الله علیه و اله بازگشت (بدون آنکه تحقیقی در مورد این گمان کرده باشد) و عرض کرد: آنها از پرداخت زکات خودداری کردند! (امتناع از پرداخت زکات یک نوع قیام بر ضد حکومت اسلامی تلقی می شد، بنابر این وی مدعی بود که آنها مرتد شده اند).

پیامبر صلی الله علیه و اله به استناد این خبر، تصمیم گرفت با آنها پیکار کند، آیه نازل شد (و به مسلمانان دستور داد که هر گاه فاسقی خبری آورد درباره آن تحقیق کنید)

نحوه استدلال به آیه برای اثبات حجیت خبر واحد:

جمله مذکور در این آیه جمله شرطیه می باشد. و حکم شرعی ذکر شده در این جمله، وجوب تحقیق و تفحص است «فتبینوا». - موضوع حکم شرعی، خبر (نبأ) می باشد. - و شرط این حکم، آورده شدن خبر توسط فاسق (مجرم الفاسق) است. سابقاً بیان کردیم که جمله شرطیه دارای مفهوم است. بنابراین مفهوم این آیه که یک جمله شرطیه می باشد عبارت است از: عدم وجوب تحقیق و تفحص در جایی که خبر را غیر فاسق (عادل) نقل نماید. و وقتی تحقیق و تفحص از خبر عادل لازم نباشد، یعنی آن خبر حجت است. نکته!

(مفهوم، منتفی شدن طبیعت حکم منطوق به وسیله انتفاء قید مرتبط با حکم است. علاوه بر آنکه این نحوه انتفاء، مدلول التزامی حکم منطوقی می باشد. البته در درس هیجدهم مفصلاً چیهستی مفهوم، بیان شد.)

اشکال بر استدلال

در رد استدلال فوق بیش از بیست اشکال بیان شده است، لکن شهید صدر صرفاً به دو اشکال عمده اشاره نموده است. این اشکالات عبارتند از:

اشکال اول: در این آیه شریفه شرط (یعنی آورده شدن خبر توسط فاسق)، مقوم وجود خارجی موضوع یعنی خبر (نبأ)، می باشد. لذا در واقع موضوع حکم، «خبر فاسق» است. که با انتفاء شرط (خبر دهنده بودن فاسق)، موضوع (خبر فاسق)، هم منتفی می شود. و در جایی که با منتفی شدن شرط، موضوع هم منتفی شود، جمله شرطیه اساساً مفهوم نخواهد داشت. در نتیجه نمی توان به استناد مفهوم جمله شرطیه، حجیت خبر واحد را اثبات نمود.

توضیح: سابقاً بیان شد که جملات شرطیه در یک تقسیم، دو قسم هستند؛

الف. جمله ای که در آن موضوع حکم، چیزی غیر از شرط است. به بیان دیگر وجود موضوع در صورت تحقق و عدم تحقق شرط، تغییری نمی کند. مثلاً در جمله «ان جائك زيد فاکرمه» موضوع حکم زید می باشد، که در صورت آمدن و یا نیامدن (تحقق و عدم تحقق شرط) موضوع (زید) وجود دارد.

ب. جمله ای که در آن موضوع حکم چیزی غیر از شرط نیست. به بیان دیگر وجود خارجی موضوع منوط به تحقق شرط است. مثلاً در مثال «ان رزقت ولدا ففحق عنه» اگر صاحب فرزندی شدی برایش عقیقه کن» عقیقه کردن منوط به وجود ولد است که این وجود ولد همان شرط می باشد و بدون تحقق شرط اصلاً موضوع (ولد) وجود ندارد.

با توجه به این تقسیم، آن دسته از جملات شرطیه مفهوم خواهند داشت که از قسم دوم نباشند. و در مورد بحث ما، آیه نبأ از قسم دوم از اقسام جملات شرطیه می باشد. بنابراین مفهوم ندارد، و لذا نمی توان از این آیه حجیت خبر واحد را اثبات کرد.

جواب صاحب کفایه از این اشکال:

ما قبول داریم که اگر بگوییم شرط مقوم و جزئی از حقیقت موضوع است، جمله شرطیه مفهوم نخواهد داشت. لکن در این آیه می توان موضوع و شرط را به نحوی تصور کرد که جمله شرطیه «ان جاءکم فاسق نبأ فتبینوا» - اگر فاسقی برای شما خبری را آورد از آن تحقیق و تفحص کنید»، مفهوم داشته باشد. توضیح اینکه، موضوع را در این جمله شرطیه «خبر دهنده»، و شرط آن را «فاسق بودن» فرض می کنیم. بنابراین با منتفی شدن شرط، موضوع «خبر دهنده»، باقی است. لذا جمله شرطیه مفهوم خواهد داشت و آن اینکه «ان جاءکم غیر فاسق نبأ فلا یجب التبین» - اگر غیر فاسق برای شما خبری را نقل کرد، تحقیق و تفحص از آن لازم نیست. (خبر او را بپذیرید)».

اشکال شهید صدر بر صاحب کفایه

هر چند بر اساس فرضی که صاحب کفایه مطرح کرده است، جمله شرطیه در این آیه شریفه مفهوم خواهد داشت. لکن آنچه ایشان بیان فرموده صرفاً فرض است. و ما برای استدلال نیاز به فهم عرفی از آیه داریم. یعنی باید استدلال ما بر اساس فهم عرفی و ظاهر آیه باشد. و تا زمانی که نتوانیم اثبات نمائیم که فرضی که صاحب کفایه مطرح کرده اند، مطابق با ظاهر آیه و فهم عرفی است، این استدلال به درد نمی خورد.

نکته!

در بحث حجیت ظواهر خواهد آمد که آیات و روایات مطابق فهم عرفی بیان شده اند. بنابراین اگر بخواهیم بدانیم منظور از آیه و یا روایت چیست، باید ببینیم فهم عرفی از این آیه و یا روایت چگونه است. لذا اگر در مقام استدلال بخواهیم از آیه و روایت تفسیری بیان نمائیم که مطابق فهم عرفی نباشد، استدلال مخدوش و غیر قابل اعتناء خواهد بود.

اشکال دوم: در آن دسته از جملات شرطیه که شرط مقوم موضوع نیست و با منتفی شدن شرط کماکان موضوع باقی است، جمله شرطیه مفهوم دارد. لکن باید توجه داشت که این مفهوم داشتن مشروط بر آن است که قرینه‌ای در کلام مبنی بر مفهوم نداشتن جمله شرطیه، ذکر نشده باشد.

با توجه به مطلب فوق، در این آیه، حکم، یعنی وجوب تحقیق و تفحص از خبر، علتش ذکر شده و آن این است که انسان رفتار جاهلانه انجام ندهد. جهل در مقابل علم (یقین) قرار دارد. و از آنجا که با خبر غیر فاسق نیز برای انسان علم (یقین) به مضمون خبر حاصل نمی‌شود. بنابراین نمی‌توانیم از جمله شرطیه مفهوم گیری نمائیم و بگوییم اگر غیر فاسق خبری را نقل کرد تفحص از آن لازم نیست. حاصل آنکه، بر فرض بپذیریم در این آیه جمله شرطیه مفهوم دارد، لکن علت حکم «یعنی رفتار جاهلانه»، قرینه متصله بر مفهوم نداشتن جمله شرطیه خواهد بود. و با وجود قرینه متصله، نمی‌توانیم از این آیه مفهوم گیری نماییم.

جواب از اشکال دوم: شهید صدر می‌فرماید در پاسخ به این اشکال سه جواب مطرح شده است؛

پاسخ اول، عمل جاهلانه در آیه شریفه، شامل عمل به خبر انسان عادل نمی‌شود.

توضیح آنکه، جهالت صرفاً به معنای عدم علم نیست تا گفته شود که از خبر انسان عادل نیز علم حاصل نمی‌شود. بلکه جهالت علاوه بر عدم علم، حماقت را هم شامل می‌شود. بنابراین جهالت در آیه شریفه به معنای عدم علمی است که همراه با حماقت باشد. و حال آنکه عمل به خبر انسان عادل، عمل احمقانه تلقی نمی‌شود. زیرا عقلاء از این جهت که عاقل هستند، به خبر انسان عادل عمل می‌کنند.

پاسخ دوم، مفهوم خاص است و علت عام است. بنابراین عام به وسیله خاص تخصیص می‌خورد. لذا علت شامل خبر عادل نخواهد شد.

توضیح آنکه، هرگاه دو دلیل داشته باشیم که یکی عام و دیگری خاص، قاعده این است که عام را به وسیله خاص تقیید بزینم. مثلاً یک دلیل می‌گوید؛ اکرم العلماء (عام) - که شامل علمای عادل و فاسق می‌شود) و دلیل دیگر می‌گوید: لا تکرّم الفساق من العلماء (خاص) - که صرفاً شامل علمای فاسق می‌شود)، در اینجا دلیل خاص قرینه می‌شود برای تخصیص عام. لذا از کنار هم قرار دادن این دو دلیل چنین نتیجه می‌گیریم: اکرم العلماء الا الفساق.

با توجه به این مثال در محل بحث ما نیز، علت (یعنی عدم علم)، عام است و شامل هر خبری که به آن علم نداریم می‌شود. «هر خبری را که به آن علم نداری، عمل نکن»، مفهوم به دست آمده از آیه خاص است؛ «به خبر انسان عادل عمل کن»، بنابراین عام را به وسیله خاص تخصیص می‌زنیم نتیجه چنین می‌شود: به هر خبری که به آن علم نداری عمل نکن بجز خبر انسان عادل که می‌توانی به آن عمل کنی.

پاسخ سوم، خبر عادل موضوعاً از علتی که در آیه بیان شده، خارج است.

توضیح آنکه، آنچه از مفهوم به دست می‌آید این است که خبر عادل نیازی به تحقیق و تفحص ندارد، زیرا خبر عادل به منزله دلیل قطعی است. و علتی که آمده صرفاً می‌گوید؛ از روی نادانی و جهالت عمل نکنید. و حال آنکه عمل به خبر عادل عمل از روی جهالت و نادانی نیست. پس تعلیل مذکور در آیه شریفه شامل خبر عادل نمی‌شود.

آیه نَفر: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» شایسته نیست مؤمنان همگی (بسوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند! (توبه/۱۲۲)

شأن نزول

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی میدان جهاد حرکت می‌کرد، همه مسلمانان به استثنای منافقان و معذوران در خدمتش حرکت می‌کردند. حتی در جنگ‌هایی که پیغمبر صلی الله علیه و آله شخصاً شرکت نمی‌کرد (یعنی سرربه‌ها)، همگی به سوی میدان می‌رفتند و پیامبر صلی الله علیه و آله را تنها می‌گذارند. آیه نازل شد و اعلام کرد که در غیر مورد ضرورت، شایسته نیست همه مسلمانان به سوی میدان جنگ بروند. (بلکه گروهی در مدینه بمانند، و معارف و احکام اسلام را از پیامبر صلی الله علیه و آله بیاموزند، و به دوستان مجاهدشان پس از بازگشت تعلیم دهند).

نحوه استدلال به آیه برای اثبات حجیت خبر واحد

آیه دلالت دارد بر اینکه با انذار مندرین، تحذّر (یعنی ترس از عقاب و اطاعت فرمان الهی)، واجب است. و از آنجا که آیه تحذّر را مطلق آورده و نفرموده در صورتی که از قول انذار دهندگان برایتان یقین حاصل شد تحذّر واجب است، می‌فهمیم که تحذّر مطلقاً واجب است. اعم از اینکه از قول منذر یقین به صدق خبر پیدا کنیم یا خیر. بنابراین از این وجوب تحذّر و مطلق بودن آن، نتیجه می‌گیریم که اگر قول منذر یقین آور هم نبود حجت است و این همان حجیت خبر واحد است.

نکته!

از این استدلال استفاده کردیم که تحذّر (عمل نکردن بر خلاف دستور الهی) واجب است. دلیل ما بر وجوب تحذّر دو قرینه‌ای است که در آیه وجود دارد؛

الف. لعل: هر چند معنای آن امید و آرزو است لکن وقتی از سوی خدای متعال بیان می شود، به معنای وجوب است.

ب. تحذر غایت و هدف انذار ذکر شده است. و انذار کردن واجب است، چون با صیغه امر «لینذروا» آمده، پس هدف انذار هم که تحذر باشد، واجب خواهد بود.

اشکال شهید صدر بر این استدلال

اشکال اول، قبول داریم که مستفاد از آیه، وجوب تحذر است. لکن وجوب تحذر به خاطر حجت بودن خبر منذر(انذار دهنده)، نیست. زیرا انذار در جایی صادق است که قبلاً به وسیله یک دلیل منجز، عقابی مسجل و حتمی شده باشد. (مثلاً مکلف علم اجمالی دارد که یا نماز جمعه بر او واجب است یا نماز ظهر و بخواهد هیچ کدام را انجام ندهد، و یا شک دارد زکات بر او واجب است یا خیر و علت این شک این است که برای دانستن حکم هیچ تلاشی نکرده، و بخواهد بدون تحقیق برائت جاری کند و زکات ندهد). بنابراین انذار به معنای خبر دادن از یک حکم جدید که ترک آن حکم موجب عقاب باشد، نیست، تا نتیجه بگیریم، لازمه انذار حجیت خبر فرد منذر است.

اشکال دوم، اگر بپذیریم که خبر منذر سبب منجزیت تکلیف می شود، این به معنای آن نیست که خبر واحد، مطلقاً حجت است. زیرا سابقاً (درس ششم) بیان کردیم بر اساس نظریه حق الطاعه، عقل حکم می کند هر چیزی را که انسان احتمال می دهد به آن مکلف شده باشد، باید مطابق آن عمل کند. بنابراین منجز شدن تکلیف به وسیله قول منذر، به خاطر احتمال تکلیفی است که عقل می دهد نه به خاطر حجت بودن قول منذر در تمام خبرهایش.

توضیح آنکه، اگر بگوییم خبر منذر سبب منجز شدن تکلیف می شود و این به معنای حجیت خبر واحد است، لازمه اش این خواهد بود که در جایی که منذر برای عدم وجوب و یا عدم حرمت (عدم تکلیف)، هم خبر می آورد باید قولش را پذیرفت. لکن شهید صدر معتقد است چون منجزیت به خاطر حق الطاعه و حکم عقل به عمل به تکلیف احتمالی است، به همین جهت در جایی که منذر خبر از عدم تکلیف می آورد قول او حجت نیست.

نکته!

هر چند بر اساس نظریه حق الطاعه منجز شدن تکلیف به وسیله قول منذر سبب حجیت خبر منذر(خبر واحد) نمی شود، اما بر اساس نظریه قبح عقاب بلا بیان، لازمه منجز شدن تکلیف به وسیله خبر منذر، این است که بگوییم خبر واحد حجت است. زیرا در صورتی خبر منذر بیان محسوب می شود (یعنی منجز تکلیف می شود)، که خبر منذر حجت باشد. لذا اگر بگوییم تکلیف منجز شده و با این حال خبر منذر حجت نیست، قبح عقاب بلا بیان کما کان جاری خواهد بود.

اشکال سوم، بر فرض بپذیریم آیه دلالت می‌کند بر حجیت قول منذر، اما این حجیت به خاطر آن نیست که صرفاً خبر را نقل می‌کند. بلکه از صدر آیه که امر به تفقه شده «لیتفقها» چنین برداشت می‌شود حجیت قول منذر از باب این است که وقتی از مجموع اخبار نظر و رای خویش را بیان کرد این قول حجت است. به بیان دیگر آیه دلالت بر حجیت نظر مجتهد و فقیه می‌کند نه اینکه دلالت بر حجیت خبر منذر (خبر واحد) نماید.

آیه کتمان: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» کسانی که دلایل روشن، و وسیله هدایتی را که نازل کرده‌ایم، بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان نمودیم، کتمان کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعن‌کنندگان نیز، آنها را لعن می‌کنند (بقره/ ۱۵۹)

شان نزول

از ابن عباس چنین نقل شده که، چند نفر از مسلمانان همچون «معاذ بن جبل» و «سعد بن معاذ» و «خارجة بن زید»، پیرامون مطالبی از تورات (که ارتباط با ظهور پیامبر صلی الله علیه و آله داشت)، سؤالاتی از دانشمندان یهود کردند. آنها واقع مطلب را کتمان کرده و از توضیح خود داری کردند، آیه فوق در باره آنها نازل شد، (و مسئولیت کتمان حق را به آنها گوشزد کرد). البته گرچه روی سخن در این آیه طبق شان نزول، به علمای یهود است، ولی این معنی هرگز مفهوم آیه را که یک حکم کلی و عمومی در باره کتمان‌کنندگان حق بیان می‌کند محدود نخواهد کرد.

نحوه استدلال به آیه شریفه برای اثبات حجیت خبر واحد

خداوند در این آیه شریفه کتمان حق را تحریم نموده است. (لعن وقتی از سوی خداوند متعال بیان می‌شود ظهور در حرمت دارد. بنابراین عبارت «يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»، قرینه است بر اینکه کتمان حق حرام است).

حرمت کتمان حق مطلق است و مقید نشده که در صورت حصول علم برای مخاطب، کتمان حرام باشد، بلکه مطلقاً، خواه علم حاصل شود و خواه علم حاصل نشود. چون لازمه حرمت کتمان حق، واجب بودن اظهار حق است، پس اظهار حق هم مطلق است، اعم از اینکه برای مخاطب علم حاصل شود یا خیر.

وقتی اظهار حق واجب شد، عقل حکم می‌کند که قبول حق از سوی شنونده واجب باشد، حتی اگر برایش علم و یقین به درستی خبر حاصل نشده باشد. زیرا اگر بگوییم اظهار حق واجب است، اما قبول حق واجب نیست، لازمه اش این است، که وجوب اظهار حق کار لغو و بی حاصلی باشد و حال آنکه خداوند بر انجام کار لغو دستور نمی‌دهد. بنابراین نتیجه می‌گیریم که اظهار حق و خبر عالمان در حق جاهلان حجت و لازم القبول است و این همان معنای حجیت خبر واحد می‌باشد.

شهید صدر می‌فرمایند این استدلال دو اشکال دارد؛

اشکال اول: با بررسی معنا و حقیقت کتمان، متوجه می‌شویم کتمان یعنی مخفی کردن و گمراه کردن مردم از حقیقتی که روشن و واضح است و همگان به آن علم دارند. و الا به بیان نکردن چیزی که دیگران از آن آگاهی ندارند، کتمان گفته نمی‌شود. بنابراین ملازمه‌ای بین حرمت کتمان و وجوب اظهار نیست. (کتمان حرام است، اما اظهار واجب نیست. زیرا خودش به خودی خود، واضح و آشکار است). و لذا بین اظهار حق و قبول حق نیز ملازمه نخواهد بود، زیرا اظهار واجب باشد یا نباشد، قبول حق واجب است.

اشکال دوم، بر فرض استدلال مستدل را بپذیریم و بگوییم که کتمان حرام است و لازمه آن وجوب اظهار و آشکار کردن است. و وجوب اظهار، مواردی را هم که برای مخاطب علم حاصل نمی‌شود را هم در بر بگیرد، این بدان معنا نخواهد بود که اگر بگوییم بر مخاطب هم قبول کردن واجب نباشد لغویت پیش می‌آید. زیرا ممکن است علت اینکه شارع مقدس به صورت مطلق (اعم از اینکه برای مخاطب علم حاصل شود یا علم حاصل نشود)، کتمان را حرام و اظهار حق را واجب نموده است، رعایت جانب احتیاط توسط شارع باشد.

توضیح آنکه، شارع مقدس قصدش از اظهار حق، اظهاری است که برای طرف مقابل علم حاصل شود. اما چون غالباً فردی که خبر می‌دهد و اظهار حق می‌کند نمی‌داند که آیا طرف مقابل برایش از این خبر علم حاصل می‌شود یا حاصل نمی‌شود؟ لذا شارع مقدس با ملاحظه این جهت جانب احتیاط را لحاظ کرده و به صورت مطلق اظهار حق را واجب کرده است. و این به آن معنا نیست که بر مخاطب هم احتیاط واجب باشد و در نتیجه آنجا هم که یقین به صدق خبر ندارد، ترتیب اثر دادن واجب و در حقیقت حجت باشد. (دقت شود)

آیه سؤال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» و پیش از تو، جز مردانی که به آنها وحی می‌کردیم، نفرستادیم! اگر نمی‌دانید، از آگاهان بپرسید (تا تعجب نکنید از اینکه پیامبر اسلام از میان همین مردان برانگیخته شده است!) (نحل / ۴۳)

لازم به ذکر است که شبیه همین آیه در سوره انبیاء، آیه ۷ تکرار شده است. با این تفاوت که به جای «مِنْ قَبْلِكَ»، «قَبْلِكَ» آمده است.

نحوه استدلال به آیه برای اثبات حجیت خبر واحد

بر اساس این آیه سؤال کردن جاهل از عالم واجب است. لازمه وجوب سؤال کردن این است که قبول کردن و ترتیب اثر دادن به جواب هم واجب باشد. زیرا اگر سؤال کردن واجب باشد اما ترتیب اثر به جواب، واجب نباشد، لازمه اش این است که بگوییم اساساً وجوب سؤال کردن لغو و بی فائده است و حال آنکه خداوند دستور به کار لغو نمی‌دهد. پس قبول جواب هم واجب خواهد بود. و چون قبول جواب مقید به صورتی که برای انسان یقین به جواب پیدا می‌شود، نشده، معلوم می‌شود که در صورتی هم که از خبر عالم یقین برای انسان پیدا نشود قبول خبر واجب است. و این همان حجیت خبر واحد است.

شهید صدر می‌فرماید برخی از اشکالات سابق بر این استدلال هم وارد است، علاوه بر آنکه اشکالات دیگری هم بر این آیه وارد است، از جمله؛

اشکال اول، اوامری که از سوی شارع صادر شده، و دستور به شناخت خداوند و یا نبوت می‌دهند، اوامر ارشادی هستند. یعنی از جمله اوامری هستند که بدون نیاز به امر شارع خود عقل درک می‌کند که شناخت خدا و نبی، واجب است. بنابراین در این موارد اگر شارع دستوری می‌دهد در واقع تایید و ارشاد به همین حکم عقل است. و چون سیاق آیات درباره کسانی که نبوت عناد داشته یا در مورد آن تردید داشته اند، می‌باشد. بنابراین چنین به دست می‌آید که امر به سؤال هم در ارتباط با همین شناخت نبوت است. در نتیجه امر به سؤال در این آیه، ارشادی خواهد بود. (ارشاد به حکم عقل، و لذا می‌بینیم که مخاطب آن کفار هستند، و امر مولوی و تعبدی به کافر معنا ندارد)

حال آنکه اگر بخواهیم از این آیه حجیت تعبدی خبر واحد را استنباط کنیم، باید امر در آیه، مولوی باشد. و با توجه به اینکه امر در آن یک امر ارشادی است، و تعبدی نیست. لذا از آیه حجیت خبر واحد را نمی‌توان اثبات کرد.

اشکال دوم، بر فرض بپذیریم که امر به سؤال «فاسألوا»، اطلاق دارد و هر نوع سئوالی را شامل است، لکن در اینجا قرینه بر تقیید داریم.

توضیح آنکه، با توجه به اینکه بر سر «فاسألوا» فاء تفریع در آمده، لذا سؤال در این آیه شریفه متفرع بر ما قبل خودش یعنی مسأله نبوت می‌شود. همین امر باعث می‌شود که مورد سؤال هم مقید به مسأله نبوت باشد. در نتیجه «فاسألوا» شامل سایر مواردی که سؤال از مسأله نبوت نشده، نمی‌شود. لذا اگر بخواهیم از این آیه حجیت خبر واحد را استنباط کنیم، صرفاً در مواردی که خبر واحد مربوط به مسأله نبوت است، حجت خواهد بود.

اشکال سوم، اساساً آیه هیچ نوع دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارد، زیرا مورد آیه درباره اصول دین است، و در اصول دین خبر واحد ظن آور هیچ حجیت و جایگاهی ندارد.

اشکال چهارم، بر فرض از اشکالات سابق صرف نظر کنیم، در صورتی می‌توانیم از این آیه بر حجیت خبر واحد استدلال کنیم که بگوییم اهل الذکر در آیه علماء و راویان حدیث هستند، به بیان دیگر بتوانیم اثبات نماییم که منظور از ذکر در آیه علم است و اهل ذکر یعنی اهل علم، نه اهل کتابهای آسمانی (مثلاً یهود و نصاری)، زیرا اگر مراد از ذکر، رسالت و نبوت باشد و اهل ذکر یعنی صاحبان رسالت (اهل کتاب)، دیگر از این

آیه نمی توان برای حجیت خبر واحد استفاده کرد. (و اثبات این مطلب که اهل ذکر یعنی اهل علم و روایان حدیث، مشکل است).

درس پنجم (از صفحه ۱۸۵ تا ۱۸۸؛ الاستدلال بالسنة تا تحديد دائرة الدلالة)

متن عربی

الاستدلال بالسنة الشريفة

و أما السنة الشريفة فلا يصح الاستدلال بها إذا كانت قطعية كي لا يلزم الدور. و للإحراز القطعي وسيلتان: التواتر و السيرة.

أما التواتر فبتقريب أنه توجد روايات كثيرة مختلفة المضمون -يدل بعضها على حجية الخبر مطلقاً، و آخر على حجية خبر الثقة، و ثالث على حجية خبر العدل و هكذا- لكنها تشترك جميعاً في إفادة حجية خبر الواحد. و هذا التواتر-الذي يصح التعبير عنه بالإجمالي رغم القدر المشترك باعتبار أن الملحوظ فيه جنبه الجزم بصدق أحدهما لا جنبه القدر المشترك- يثبت به حجية أخصها مضموناً-كخبر الثقة العدل مثلاً- فإذا فحصنا في الروايات ووجدنا خبراً كذلك و كان يدل على حجية الأوسع-كخبر الثقة و إن لم يكن عدلاً- فتثبت بذلك حجيته.

و أما السيرة فبتقريب أن أصحاب الأئمة عليهم السلام اللاحقين قد وصلتهم روايات كثيرة من الأئمة السابقين، و قد عملوا بها جزماً-رغم إفادتها الاطمئنان الشخصي، لاستبعاد أنها جميعاً كانت مفيدة لذلك- فإن الطبع العقلاني يقتضي ذلك، فإذا لم يعملوا بها فلا بد من إفتراض أنهم سألوا الأئمة عليهم السلام عن ذلك و أجابوهم بالنفي، و بما أن تلك الأسئلة و الأجوبة لا بد أن تكون كثيرة لأهمية المسألة، فيلزم وصولها إلينا و لو بعضاً، و عدم وصول ذلك بل وصول العكس يكشف عن عملهم بها.

و هذا-كما هو واضح- تمسك بالطريق الثالث من طرق إثبات معاصرة السيرة.

ثم نضمّ إلى ذلك مقدمة أخرى، و هي أن تلك السيرة للأصحاب إذا كانت سيرة لهم بما هم متشرعة فهذا يكشف عن وصول ذلك إليهم من الأئمة عليهم السلام و إلّا لم يكونوا متشرعة، و إذا كانت سيرة لهم بما هم عقلاء فهي لم يردع عنها، و إلّا لانهدمت و لم تنعقد، و لوصل أيضاً شيء من ذلك الردع اليها.

و احتمال أن الإطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظن و أخبار البراءة صالح للردع ضعيف، إذ قد فرضنا انعقاد سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل، و بعد استبعاد عصيانهم جميعاً إما أن نفترض وصول دليل لهم من

الأئمة عليهم السلام يدل على الحجية يخصص تلك العمومات، أو أنهم غفلوا عن إقتضائها للردع، أو أن ذلك يكشف عن عدم صلاحيتها واقعاً للردع، و على جميع التقادير لا يكون الردع ثابتاً. ثم نضم إلى ذلك مقدمة ثالثة، و هى أن التقرير و عدم الردع يكشف عن الإمضاء، لما تقدم فى أبحاث سابقة، و بذلك يثبت المطلوب.

أدلة نفي الحجية

و قد استدل على نفي الحجية بالكتاب و السنة الشريفين.

أما الكتاب فبما دل على النهى عن اتباع الظن، كقوله «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^{١٢} و قد يجاب بأن النهى المذكور يدل على نفي حجية خبر الواحد بالإطلاق، فيقيّد بما دلّ على إثبات الحجية سواء كان لفظياً أم سيرة. أما على الأول فواضح.

و أما على الثانى فلأن إطلاق الآيات لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة كما تقدم، فتكون حجة فيقيّد الإطلاق بها.

و أما السنة فبعضها دلّ على عدم جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم بصدوره منهم عليهم السلام، و بعضها دل على عدم جواز العمل بما لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم.

مثال الأول: «... مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَارْذُوهُ إِلَيْنَا»

و مثال الثانى « وَإِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَتَقَفُوا عِنْدَهُ» هذا.

و يرد على الأول:

١. أنه من أخبار الآحاد الضعيفة سنداً و لا دليل على حجيته.

٢. أنه يشمل نفسه لأنه غير معلوم الصدور، و لا يحتمل الفرق بينه و بين غيره من الأخبار غير العلمية، و يترتب على هذا امتناع حجيته لأنها تؤدى إلى نفي حجيته.

و على الثانى:

١. أنه غير تام فى نفسه، لوجهة كون المقصود الكناية عن اعتبار كون الخبر ملائماً لمسلّمات الشريعة و لا يتنافى معها.

۲. أنه بإطلاقه شامل لأخبار أصول الدين و أخبار الأحكام، و معه يكون ما دلّ على الحجية في باب الأحكام مقيداً له.

توضیح و شرح فارسی

• استدلال به سنت

در درس قبل بیان کردیم که برای اثبات حجیت خبر واحد به دو دسته ادله، استناد شده است. ادله ای که از قرآن کریم مستفاد است. و ادله ای که مبتنی بر سنت و روش معصومین علیهم السلام می باشد. از میان ادله ای که برای اثبات حجیت خبر واحد بیان شده بود، چهار آیه را بیان کردیم، لکن از هیچ کدام از این آیات نتوانستیم حجیت خبر واحد را اثبات نمائیم. اینک رسیدیم به دسته دوم از ادله، یعنی دلیل هایی که بر اساس سنت معصومین علیهم السلام، برای حجیت خبر واحد اقامه شده است.

برای اثبات حجیت خبر واحد از طریق سنت معصومین علیهم السلام، سه نوع دلیل می توان اقامه کرد؛

الف. با استناد به یک خبر واحد دیگر، حجیت خبر واحد را به دست آوریم. مثلاً راوی از طرف امام صادق علیه السلام نقل نماید که حضرت فرمودند: خبر واحد حجت است.

شهید صدر می فرماید: با این نوع دلیل نمی توان حجیت خبر واحد را اثبات کرد؛ زیرا اگر بخواهیم حجیت خبر واحد را به وسیله خبر واحد اثبات نمائیم لازمه اش این است که یک چیز را به وسیله خودش اثبات نمائیم. و این یعنی دور (متوقف بودن یک چیز (خبر واحد ظنی) بر خودش (خبر واحد ظنی)، و حال آنکه دور باطل است. بنابراین نیازمندیم برای حجیت خبر واحد به دلیلی استناد کنیم که بر خلاف خبر واحد، یقین آور باشد.

ب. با استناد به خبر متواتر حجیت خبر واحد را اثبات نمائیم؛ مثلاً با استناد به یک روایت که دلالت بر حجیت خبر واحد می کند، و این روایت به دفعات متعدد از معصوم علیه السلام نقل شده، به گونه ای که ما یقین به صدور آن از معصوم پیدا می کنیم. و یا چندین روایات مختلف از معصومین علیهم السلام نقل شده است و ما از مجموع این روایات متوجه می شود که محتوای همه آنها یک امر یقینی، یعنی حجیت خبر واحد می باشد.

ج. از طریق سیره متشرّعه حجیت خبر واحد را اثبات نماییم.

– نحوه استدلال به تواتر برای حجیت خبر واحد

سابقاً بیان کردیم تواتر به سه قسم، تقسیم می‌شود؛ لفظی، معنوی، اجمالی. و چون هر سه قسم یقینی هستند، بنابراین هر سه حجت می‌باشند.

با حفظ این مقدمه، از آنجا که بسیاری از روایات در عین اینکه مضمون‌های متفاوتی دارند، دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کنند، (مضمون برخی روایات حجیت خبر واحد است به صورت مطلق (یعنی خواه آورنده خبر فاسق باشد یا عادل باشد، ثقة باشد یا غیر ثقة و...)، مضمون برخی دلالت بر حجیت خبر انسان ثقة، و برخی دیگر صرفاً دلالت بر حجیت خبر انسان عادل می‌کنند)، بنابراین نوعی تواتر اجمالی بر حجیت خبر واحد شکل می‌گیرد. یعنی برای انسان یقین حاصل می‌شود که برخی از این روایات از معصومین علیهم السلام صادر شده است، اگر چه به صورت تفصیلی نمی‌دانیم کدام یک می‌باشد. بر این اساس، قدر متیقن از خبرهای واحد، یعنی حجیت خبر انسانی که عادل و ثقة است، اثبات می‌شود.

پس از اثبات حجیت خبر انسان عادل از طریق تواتر اجمالی، فرض کنیم که انسان ثقة و عادل، برای ما خبر بیاورد که خبر انسان ثقة اما غیر عادل هم حجت است؛ در اینجا حجیت خبر انسان ثقة اما غیر عادل هم اثبات می‌شود؛ بنابراین حجیت خبر واحد در یک دایره و مجموعه وسیع‌تر (یعنی حجیت خبر انسان عادل ثقة، و حجیت خبر انسان ثقة)، اثبات می‌شود.

نحوه استدلال به سیره برای حجیت خبر واحد

اثبات حجیت خبر واحد به وسیله سیره متوقف بر چهار مطلب است؛

مطلب اول؛ وجود سیره در عصر معصومین (علیهم السلام). یعنی به صورت یقینی احراز شود که متشرعین در عصر معصومین علیهم السلام، به خبر واحد ظنی (روایاتی که از طریق خبر واحد به آنها می‌رسید)، ترتیب اثر داده و بدان عمل می‌کردند.

شهید صدر می‌فرماید: سابقاً بیان کردیم که برای اثبات وجود سیره در عصر معصومین علیهم السلام، پنج طریق وجود دارد. ما در اینجا برای اثبات وجود سیره از طریق سوم استفاده می‌کنیم.

توضیح اینکه، بسیاری از روایاتی که اکنون در کتب روایی ما نقل شده و به آنها دسترسی داریم، در زمان معصومین علیهم السلام هم متداول بوده و مردم به آنها دسترسی داشته‌اند. با توجه به این مطلب دو فرض متصور است؛

فرض اول: سیره و روش متشرعین و مسلمانان آن زمان، این بود که بر اساس ظاهر خبر و روایت انسان عادل و یا انسان قابل اعتماد، عمل می‌کرده‌اند. (این روش یک روش کاملاً متعارف و منطقی تلقی می‌شود).

فرض دوم: سیره و روش عملی متشرعین این بود که صرفاً بر اساس معنای قطعی و نص از اخبار و روایات عمل می‌کرده‌اند، و لذا به ظواهر اخبار و روایات توجهی نکرده و بر اساس آنها عمل نمی‌کردند. (این نوع سیره و روش یک روش غیر متعارف و غیر معمولی تلقی می‌شود).

از آنجا که مسأله عمل نکردن به ظاهر خبر واحد یک عمل غیر متعارف و غیر عقلانی، محسوب می‌شود، قطعاً باید پیرامون آن سئوالات و بیانات متعددی از معصومین علیهم السلام صورت گرفته باشد. زیرا این مسأله (بی‌توجهی به ظاهر روایات)، یک مسأله جزئی و بی‌اهمیت نبوده است تا نسبت به آن توجهی نشود. از طرفی دیگر اگر سئوالاتی مطرح شده، باید حداقل تعدادی از این سئوالات و یا بیانات پیرامون عدم جواز عمل به ظاهر خبر واحد و لزوم عمل بر اساس نص اخبار، به ما می‌رسید. ما می‌بینیم که هیچ روایت و بیانی پیرامون این مسأله به دست ما نرسیده است. لذا یقین پیدا می‌کنیم که فرض دوم در زمان معصومین علیهم السلام وجود نداشته است. با ابطال فرض دوم، فرض اول (وجود سیره در عصر معصومین علیهم السلام) اثبات می‌شود. (برهان سبر و تقسیم)

مطلب دوم: معصومین علیهم السلام از این سیره و رفتار موجود در عصرشان، نهی نکرده باشند.

سابقاً بیان کردیم سیره بر دو قسم است. سیره عقلاء و سیره متشرعه. حال اگر بگوییم، اصحاب ائمه علیهم السلام از باب اینکه خودشان جزء عقلاء بودند و بر همین اساس مانند سایر مردم، به خبر واحد عمل می‌کردند، باید اثبات شود که معصوم علیه السلام این عمل را مشاهده کرده و از آن نهی نکرده است. اما اگر عمل به خبر واحد از باب این باشد، که چون متشرعین از شیعیان و شاگردان و پیروان ائمه بوده‌اند، چنین روش و سیره‌ای داشتند، نیازی به عدم نهی نداریم. زیرا عمل اصحاب قطعاً با اجازه و دستور ائمه بوده، هر چند این دستور به ما نرسیده باشد.

توجه به این نکته ضروری است که آیاتی که از عمل کردن بر اساس ظن، نهی می‌کنند، ناظر به سیره متشرعه نیستند.

توضیح اینکه برخی معتقدند هر چند سیره و رفتار عقلاء و متشرعه این بوده که به خبر واحد عمل می‌کردند و معصومین علیهم السلام هم از آن نهی نکرده‌اند، لکن مستفاد از برخی آیات قرآن کریم مثل آیه شریفه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، این است که عمل و رفتاری که بر اساس ظن بوده و مبتنی بر علم و یقین نباشد، جایز نیست. زیرا عمل بر اساس خبر واحد عمل بر اساس یقین نیست. بنابراین از این دسته آیات چنین به دست می‌آید که از این سیره عقلاء نهی شده است. و لذا سیره و رفتار متشرعین نمی‌تواند دلیل بر حجیت خبر واحد باشد.

شهید صدر می‌فرمایند: این گونه آیات مانع از عمل به سیره و در نتیجه مانع حجیت خبر واحد نیستند.

ممکن است کسی بگوید: چگونه شما به سیره تمسک می‌کنید در حالی که با استناد به این آیه شریفه معلوم می‌شود که اساساً سیره ای وجود نداشته است. زیرا وقتی آیه از عمل بدون علم به طور مطلق نهی می‌کند دیگر معنا ندارد که متشرعین بر خلاف دستور خدای متعال روش وسیره ای را برای خود انتخاب کرده و عصیان نمایند.

پاسخ شهید صدر نسبت به این بیان چنین است: ما قبلاً به طور یقینی وجود سیره در عصر معصومین علیهم السلام را اثبات کردیم. بنابراین باید گفت؛ یا متشرعین دلیلی داشتند که عمل به خبر واحد جایز است، و یا اینکه به نهی در این آیه توجه نداشتند، و یا اینکه متشرعین از آیه چنین برداشته کرده بودند که این نهی، شامل خبر واحد نمی‌شود. [لکن چون معصوم علیه السلام در میان آنها بوده و توجه داشته و می‌دانسته خبر واحد استثناء بوده و منظور آیه، خبر واحد نیست. لذا آنها را از این عمل باز نداشتند است.] بنابراین عصیانی در برابر آیه شریفه صورت نگرفته است. و از آنجا که آیه مطلق و سیره مقید است، وظیفه حمل مطلق بر مقید خواهد بود.

نکته!

برخی برای عدم حجیت خبر واحد به روایاتی که دلالت بر براءت می‌کنند (اصالة البرائة)، استدلال کرده اند، به این بیان که؛ آن دسته از اخبار که مخالف با این اصل باشند، حجیت ندارند. مثلاً اگر شک داریم آیا دعا هنگام دیدن ماه واجب است یا خیر، و روایتی داشتیم که بیان می‌کرد دعا هنگام دیدن ماه واجب است، این روایت یک خبر واحد است و صرفاً ظن به تکلیف ایجاد می‌کند؛ و چون مخالف با روایاتی است که دلالت می‌کنند در صورت عدم علم به تکلیف می‌توان براءت جاری کرد، لذا این خبر واحد حجت نیست.

پاسخ شهید صدر به این سخن همان، پاسخ قبلی است. به اینکه مفاد ادله براءت به وسیله خبر واحد مقید می‌شود.

مطلب چهارم: نهی نکردن معصوم علیه السلام از یک سیره به معنای امضاء کردن آن سیره است.

شهید صدر می‌فرماید: ظاهر حال سیره و روایاتی که به دست ما رسیده، این است که معصومین علیهم السلام این عمل و سیره عقلاء را امضاء کرده‌اند، هر چند این امضاء به صراحت به ما نرسیده است.

لکن اگر کسی منکر این مطلب باشد، می‌گوییم: قبلاً ثابت کردیم که سیره عقلاء و متشرعین در عصر معصومین علیهم السلام این بود که به خبر واحد عمل می‌کردند. با توجه به اینکه این سیره نسبت به خبرهایی

که پیرامون بیان احکام شرعی بود نیز، جاری می‌شد، اگر این روش مورد رضایت و امضاء معصومین نبود باید از آن نهی می‌کردند. (زیرا اگر عمل عقلاء صحیح و مرضی شارع نباشد، لازمه اش گمراهی است و وظیفه امام در این صورت این است که مکلفین را از گمراهی نجات دهند)، حال که نهی ای از سوی آنها صادر نشده، نتیجه می‌گیریم که این عمل و سیره عقلاء مورد امضاء و رضایت آن حضرات بوده است.

ادله ای که بر عدم حجیت خبر واحد دلالت می‌کنند:

تاکنون ادله ای را که دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کردند، بررسی نمودیم، و از مجموع ادله چنین برداشت کردیم که خبر واحد حجّت است. لکن در مقابل این دیدگاه، ممکن است کسی با استناد به برخی ادله دیگر، قائل به عدم حجیت خبر واحد باشد. بنابراین لازم است ادله‌ای را که ممکن است از آنها در جهت عدم حجیت خبر واحد، استفاده شود، مورد ارزیابی قرار دهیم.

ادله‌ای که در جهت عدم حجیت خبر واحد به کار گرفته شده، دو دسته هستند؛

دسته اول: ادله‌ای که از قرآن کریم مستفاد است.

دلیل: آیاتی داریم که مستفاد از آنها این است که عمل بدون یقین و بر اساس ظن و گمان جایز نیست. خبر واحد نیز ظن آور است و یقینی نیست. بنابراین عمل براساس خبر واحد جایز نیست. مثل ؛ «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و از چیزی که بدان علم نداری (در مرحله اعتقاد و گفتار و عمل) پیروی مکن. (اسراء/ ۳۶).

به عنوان مثال فرض کنیم که زراره از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: در روز جمعه باید نماز جمعه خوانده شود. و چون خبر زراره که خبر واحد است، یقین آور نیست و صرفاً برای ما ظن به درستی خبر حاصل می‌شود، با استناد به آیه شریفه نمی‌توان به این خبر عمل نمود.

اشکال بر این استدلال

شهید صدر می‌فرماید: این گونه آیات مطلق هستند. (معنای آنها چنین است که عمل بدون علم، اعم از آنکه مبتنی بر خبر واحد باشد یا چیز دیگری، جایز نیست). اما ادله ای که دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کنند (مثل آیات سابقه، تواتر و سیره)، مقید هستند. (معنای آنها این است که عمل بر اساس خبر واحد که یقین آور نیست، جایز است). در این صورت مطلق حمل بر مقید می‌شود. و لذا معنای آیه چنین خواهد شد؛ عمل بدون علم و بر اساس ظن، جایز نیست مگر آنکه مبتنی بر خبر واحد باشد.

توضیح مطلب آنکه، هر گاه دو دلیل داشته باشیم که یکی مطلق و دیگری مقید باشد، قاعده این است که مطلق را بر مقید حمل نمائیم. زیرا در بدو امر نوعی تعارض مشاهده می شود که با حمل مطلق بر مقید، این تعارض رفع می شود. مثلاً شارع می فرماید: اکرم العالم. براساس این دستور، اکرام هر عالمی هر چند فاسق بر انسان واجب است. - سپس در جایی دیگر می فرماید: لا تکرّم العالم الفاسق. بر اساس این دستور، اکرام عالم فاسق بر انسان حرام می شود. در اینجا مستفاد از دلیل اول وجوب اکرام عالم فاسق است. و مستفاد از دلیل دوم حرمت اکرام عالم فاسق می باشد. (یک دلیل می گوید: اکرام او واجب و دیگری می گوید حرام است).

در اینجا چون اولی مطلق بوده و هر نوع عالمی را در بر می گیرد، لذا بر مقید حمل می شود. در نتیجه منظور شارع از مجموع دو جمله چنین می شود: اکرم العالم الغیر الفاسق. انسان عالم غیر فاسق را اکرام کن. یا اکرم العالم العادل.

با توجه به این مطلب در مورد این آیات هم این سخن را خواهیم گفت که؛ بر فرض این آیات دلالت بر ممنوعیت عمل به خبر غیر یقینی نمایند، اما چون ادلة حجیت خبر واحد، (اعم از آنکه دلیل ما بر حجیت خبر واحد دلیل لفظی (تواتر اجمالی) باشد یا سیره)، مقید به خبر انسان عادل ثقه، هستند، بنابراین مطلق را بر مقید حمل می کنیم. و آن اینکه عمل کردن به خبر غیر یقینی حرام است، مگر اینکه خبر، خبر واحد مقید (انسان عادل قابل اعتماد)، باشد.

دلیل از سنت و روایات معصومین علیهم السلام، مبنی بر عدم حجیت خبر واحد

دلیل اول: روایاتی داریم که دلالت می کنند عمل به خبری که یقین آور نیست، یعنی صدور آن از ناحیه معصومین علیهم السلام، قطعی نیست، جایز نمی باشد. (مثل: «...مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَأَلْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا».) با توجه به این گونه روایات از آنجا که خبر واحد یقین آور نیست، پس عمل بر اساس آن نیز جایز نیست.

اشکال بر این استدلال:

اولاً؛ این دسته از روایات از لحاظ سندی ضعیف هستند، و لذا نمی توان به آن استناد کرد. و حتی ما که معتقدیم خبر واحد حجت است، این دسته از اخبار را حجت نمی دانیم.

ثانیاً؛ این روایات خود شمول هستند، یعنی اگر عمل به خبری که یقین آور نیست جایز نباشد، عمل به خود این روایات هم نباید جایز باشد. زیرا این روایات هم اخباری هستند که یقین آور نیستند.

دلیل دوم: اخبار و روایاتی داریم که دلالت دارند، روایتی که مطابق قرآن کریم نباشد، حجیتی ندارد. (مثل: **وَ إِذَا جَاءَكُمُ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَاقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا**). بنابراین آن دسته از اخبار که شاهی از قرآن برای تأیید آنها نداریم، حجت نخواهند بود.

اشکال بر این استدلال

اولاً: این استدلال تام نیست. مدعی شما عدم حجیت خبر واحد به صورت مطلق است و این دسته روایات صرفاً خبری که شاهی از قرآن برای آن وجود نداشته باشد را، از حجیت ساقط می کند.

ثانیاً: بر فرض این استدلال تام باشد، این گونه روایات اطلاق دارند. (یعنی هم روایاتی را که پیرامون اصول دین هستند را شامل می شود و هم روایاتی که پیرامون احکام شرعی هستند)، اما ادله حجیت خبر واحد مقید هستند (یعنی فقط اخباری که پیرامون احکام شرعی هستند حجت می باشند)، قاعده در مطلق و مقید این است که مطلق را بر مقید حمل می کنند، و لذا معنای روایاتی که خبر واحد را حجت نمی دانند چنین خواهد شد؛ خبر واحد حجت نیست مگر آن خبری که پیرامون احکام شرعی باشد.

درس ششم (از صفحه ۱۸۷ تا ۱۹۱؛ تحديد دائرة الحجية تا إثبات حجية دلالة الدليل الشرعي)

متن عربى

تحديد دائرة الحجية

بعد الفراغ عن حجية الخبر يقع الكلام فى تحديد دائرتها بلحاظ صفات الرواى تارة، و بلحاظ المضمون المروى أخرى.

أما بلحاظ الأول فمدرك الحجية إذا كان مفهوم آية النبأ فهو يقتضى حجية خبر العادل فقط، و إذا كان هو الروايات و السيرة فالحجة خبر الثقة و إن لم يكن عادلاً.

و إذا سألت عن الخبر إذا كان معتبر السند هل يسقط عن الحجية بإعراض مشهور القدماء عنه؟ إن ذلك يبتنى على كون وثاقة الراوى مأخوذة على وجه الموضوعية مناطاً للحجيه، أو بما هى طريق غالباً للوثوق بصدق الراوى.

فعلى الأول يلزم الحكم بالحجيه، و على الثانى يسقط عنها - إذا لم يحتمل كون الإعراض قائماً على أساس اجتهادى - لأنه أماره على وجود خلل فى النقل.

و إذا سألت عن خبر غير الثقة هل ينجر بعمل المشهور من القدماء؟ و الجواب: نعم مع حصول الإطمئنان الشخصى، لحجيه الإطمئنان كما تقدم، و إلا ففى حجيته وجهان مبيان على أن وثاقة الراوى هل هى مأخوذة مناطاً للحجيه على وجه الموضوعية، أو بما هى سبب للوثوق الغالب بالمضمون على نحو يكون السبب و المسبب معاً دخيلين فى الحجيه، أو بما هى معرفّ صرف للوثوق الغالب بالمضمون على نحو يكون السبب و المسبب معاً دخيلين فى الحجيه، أو بما هى معرفّ صرف للوثوق الغالب بالمضمون دون أن يكون لها دخلٌ بعنوانها؟ فعلى الأولين لا يكون الخبر المذكور حجة، بخلافه على الثالث.

و أما بلحاظ الثانى فيعتبر فى الحجيه أمران:

١. أن يكون الخبر حسيّاً لا حدسياً، لعدم شمول أدلة الحجيه للخبر الحدسى.
٢. أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعى الصدور، كالكتاب الكريم و نحوه، لما دلّ على عدم حجيه المخالف كذلك - من قبيل ما رواه جميل «... فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه»^{١٣} فإنه يقيد دليل حجيه الخبر بغير الصورة المذكورة.

قاعدة التسامح في أدلة السنن

عرفنا أن خبر غير الثقة إذا لم ينجبر بعمل المشهور فهو ليس حجة. و لكن قد يقال في خصوص باب المستحبات أو مطلق الحكم غير الإلزامي إن الخبر حجة و لو كان ضعيف السند لأخبار البلوغ -كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنْ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِن لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ »^{١٤} بتقريب أنها تدل على جعل الحجية لمطلق البلوغ في باب المستحبات، و لذا يعتبر عن ذلك بالتسامح في أدلة السنن.

و في هذا المجال نقول: إن في الروايات المذكورة بدواً عدة احتمالات:

١. جعل الحجية لمطلق البلوغ.

٢. إنشاء استحباب واقعي نفسى على طبق البلوغ، فيكون بلوغ الثواب عنواناً ثانوياً للفعل يستدعى ثبوت استحباب واقعي له.

٣. الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط و استحقاق المحتاط للثواب.

٤. الوعد المولوى لمصلحة في نفس الوعد و لو كانت هي الترغيب في الاحتياط.

لأنها تجعل للعامل الثواب حتى مع مخالفة الخبر للواقع، فلو كان إثبات نفس الثواب هو من جهة حجية البلوغ فلا معنى لإثباته حتى مع مخالفة الخبر للواقع.

كما أن الاحتمال الثانى لا وجه له إلا دعوى أن الثواب على عمل فرع كونه مطلوباً، و هي مدفوعة بأنه يكفى حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب، فالمتعین هو الاحتمال الثالث بعد الاستفادة من الاحتمال الرابع، فإن الثالث وحده لا يفسر إعطاء العامل نفس الثواب هو من جهة الوعد المولوى.

توضيح و شرح فارسى

• مقدمه

ادله‌ای را که در راستای حجیت و عدم حجیت خبر واحد ارائه شده بود مورد ارزیابی قرار دادیم، و در مجموع به این نتیجه رسیدیم که خبر واحد حجت می باشد. یعنی لازم است انسان بر اساس خبر واحد عمل کند. بنابراین اگر خبری دلالت بر حکم شرعی می‌کرد، آن حکم در حق او منجز شده و در صورت بی توجهی به مفاد آن (یعنی اگر خبر بیانگر حکم شرعی بود و مکلف به آن عمل نکرد)، مستحق عذاب الهی خواهد بود.

^{١٤} . شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ١، ص ٨١، أبواب مقدمة العبادات، ب ١٨، ح ١.

پس از اثبات حجیت خبر واحد لازم است به این سؤال پاسخ داده شود که آیا هر خبر واحدی حجت است، و یا اینکه شروط و یا قیودی برای حجیت خبر واحد مطرح است؟

شهید صدر می‌فرماید: هر خبر واحدی حجت نیست، بلکه حجیت خبر واحد از دو جهت می‌تواند مقید باشد؛

الف صفات راوی (خبر دهنده). ب. صفات و محتوای مروی (مضمون خبر).

• بررسی خصوصیات راوی (مُخْبِر - آورنده خبر)

آیا علاوه بر مورد اعتماد بودن (وثاقت) راوی، شیعه دوازده امامی بودن نیز شرط حجیت خبر واحد است؟ به بیان دیگر آیا لازم است که آورنده خبر، شیعه دوازده امامی باشد؟

جواب:

اگر دلیل ما برای اثبات حجیت خبر واحد، صرفاً آیه نبأ باشد، در این صورت به شرطی خبر واحد حجت خواهد بود که خبر دهنده (یعنی راوی)، شیعه دوازده امامی و عادل باشد. بنابراین خبر فرد غیر شیعی هر چند مورد اعتماد باشد، حجت نخواهد بود.

بنابراین اگر روایتی به دست ما برسد که یک نفر از راویان آن غیر شیعه اما قابل اعتماد هم باشد، باز این خبر حجت نخواهد بود. به عنوان مثال در روایت: مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْخَمْرِ يُصْنَعُ فِيهَا الشَّيْءُ حَتَّى تُحَمَّضَ. قَالَ: إِذَا كَانَ الَّذِي صُنِعَ فِيهَا هُوَ الْغَالِبُ عَلَى مَا صُنِعَ فِيهِ فَلَا بَأْسَ بِهِ (کافی، ج ۶، ص ۴۲۸) در این روایت تمام راویان شیعه دوازده امامی و قابل اعتماد هستند، لکن ابن بکیر (عبد الله بن بکیر بن اعین)، فطحی مذهب است، اما علماء رجال وی را ثقه (قابل اعتماد) معرفی کرده‌اند.

اگر دلیل ما برای حجیت خبر واحد، سنت (خبر متواتر) و یا سیره باشد، از آنجا که معیار حجیت در این دو دلیل، ثقه (قابل اعتماد) بودن راوی است، لذا روایت مذکور حجت خواهد بود. و ما درس‌های قبل ثابت کردیم که دلیل حجیت خبر واحد، سیره و خبر متواتر می‌باشد. و لذا صرف ثقه (قابل اعتماد) بودن راوی، سبب حجیت خبر واحد خواهد شد.

آیا اگر وثاقت راوی (آورنده خبر) به لحاظ سندی اثبات شده باشد، اما با این حال مشهور علماء و رواة متقدم، از روایت (خبر)، اعراض کرده باشند، ضرری به حجیت خبر وارد می‌کند؟

الف. اگر بگوییم وثاقت راوی به نحو طریقتی لحاظ شده است در این صورت چیزی که ملاک حجیت خواهد بود این است که ما اطمینان به صادق بودن روایت پیدا کنیم (موثوق الصدور بودن روایت)، و وثاقت راوی صرفاً یکی از طرق و راههای اطمینان است. در این صورت با اعراض مشهور از روایت، باعث عدم حجیت آن خواهد بود. (زیرا در این فرض برای ما اطمینان به وثاقت راوی به وجود نمی‌آید). مثلاً فردی شیعه و ثقه

روایتی را نقل کرده، لکن می بینیم در طول قرون متمادی علماء به آن توجهی نشان نداده‌اند، (و این بی توجهی مبنای اجتهادی نداشته است، یعنی به خاطر یک دلیل اجتهادی از این روایت اعراض نکرده‌اند، بلکه علت اعراض آنها از این روایت این باشد که روایت را به لحاظ سندی، قابل اعتماد ندانسته‌اند). در این صورت آن روایت از حجیت ساقط می‌شود. (مثل صحیحۀ ابی عبیده حذاء- من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۲۱، باب ما احل الله من النکاح).

ب. اگر بگوییم وثاقت راوی به عنوان موضوعیت لحاظ شده است، در این فرض فقط در صورتی خبر برای ما حجت خواهد بود که راوی آن ثقة باشد. بنابراین اگر راوی ثقة باشد اما در مقابل مشهور علماء از آن اعراض کرده باشند، خللی در حجیت روایت ایجاد نخواهد شد.

ج. اگر وثاقت به نحو سببیت و مسببیت لحاظ شده باشد. یعنی شرط حجیت خبر واحد این باشد که هم راوی ثقة باشد و هم خبر موثوق الصدور باشد. در این صورت:

۱. اگر راوی ثقة باشد اما برای ما ظن به صدور روایت حاصل نشود، مثلاً قرینۀ دیگری سبب تردید در صحت صدور روایت شود، خبر واحد حجت نخواهد بود.

۲. اگر راوی ثقة نباشد لکن برای ما ظن به صدور روایت حاصل شود، در این صورت هم خبر واحد حجت نخواهد بود.

۳. اگر هم راوی ثقة باشد و هم خبر موثوق الصدور باشد، یعنی قرینۀ دیگری که سبب تردید در صحت صدور روایت می‌شود، وجود نداشته باشد، خبر واحد حجت خواهد بود.

• بررسی خصوصیات خبر (محتوای خبر)

شرط حجیت خبر واحد به لحاظ شرائط مخبر را مورد ارزیابی قرار دادیم. لکن باید این مطلب را هم اضافه کرد که علاوه بر خصوصیات مخبر، خود خبر هم باید دارای شرائطی باشد تا بتوانیم بگوییم خبر واحد حجت است. این شرائط عبارتند از:

اولاً: خبر حسی باشد. زیرا دلیل حجیت خبر واحد صرفاً اخبار حسی را شامل می‌شود. بنابراین اگر فردی شیعی و قابل اعتماد (ثقه)، بر اساس حدس خود بگوید من حدس می‌زنم در فلان مورد نظر امام علیه السلام چنین است، این حدس هیچ حجیتی نخواهد داشت.

ثانیاً؛

الف. خبر، مخالف با دلیل قطعی الصدور نظیر قرآن کریم نباشد. زیرا روایاتی داریم که خبر مخالف با قرآن کریم حجت نیست. در نتیجه حجیت خبر واحد به مواردی که مخالف با قرآن کریم نباشد، مقید خواهد شد.

ب. خبر مخالف با چیزی که به منزله دلیل شرعی قطعی الصدور است، نباشد. مثلاً مخالف با عصمت معصوم علیه السلام نباشد. لذا روایتی که سابقاً در مورد ازدواجهای متعدد امام حسن علیه السلام بیان کردیم اگرچه از لحاظ سندی تام است اما از لحاظ مضمون چون مخالف با عصمت امام علیه السلام است، مطرود و غیر قابل اعتناء می باشد.

قاعده تسامح در ادله سنن

بیان شد که خبر غیر ثقة حجت نیست. (یعنی اگر آورنده خبر مورد اعتماد نبود، خبرش نیز قابل اعتماد نیست). مگر اینکه دلیل و نشانه‌ای بر صدق خبر داشته باشیم. لذا تا زمانی که دلیل و نشانه‌ای بر صدق خبر غیر ثقة نداشته باشیم نمی‌توانیم بر اساس آن عمل نمائیم. لکن در برخی از اخبار و روایات با اینکه خبر قابل اعتماد نیست و مشکل سندی دارد، اما عمل براساس آن اشکالی نداشته و جایز است. و آن اخباری هستند که دلالت بر استحباب یک عمل، و یا حکم غیر الزامی مثل کراهت می‌کنند. به بیان دیگر تا زمانی که یقین به کذب خبر غیر ثقة نداریم اخباری که دلالت بر امر و نهی غیر الزامی (استحباب و کراهت) می‌کنند، و لو از لحاظ سندی قابل اعتماد نباشند، حجت می‌باشند.

به عنوان مثال: عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا فِي أُمَّتِي عَبْدٌ أَلْطَفَ أَخَاهُ فِي اللَّهِ بِشَيْءٍ مِنْ لُطْفٍ إِلَّا أَلْطَفَهُ اللَّهُ مِنْ خَدَمِ الْجَنَّةِ (وسائل الشيعه، ج ۱۶، ص ۳۷۵)

ممکن است این سؤال مطرح شود که دلیل بر این مدعا (حجیت اخبار غیر ثقة در اثبات استحباب و اعمال غیر الزامی) چیست؟

در پاسخ باید گفت: دلیل بر این مطلب تعدادی از روایات صحیح و غیر صحیح (حدود ۲۰ روایت)، می‌باشد که دلالت می‌کنند که اگر از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله (و یا یکی از معصومین علیهم السلام) برای یک عمل ثوابی بیان شد، و انسان عمل را به قصد به دست آوردن ثواب انجام داد، خداوند ثواب وعده داده شده را به او عنایت می‌کند و لو اینکه این سخن را معصوم علیه السلام نفرموده باشد. بنابراین به استناد این دسته از روایات که از آنها به «اخبار من بلغ» تعبیر می‌شود خبری که دلالت بر استحباب یک عمل نماید، آن خبر حجت خواهد بود و لو اینکه از لحاظ سندی صحیح نباشد.

یک نمونه از اخبار من بلغ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ « مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ »^{۱۵} این مطلب و حکم کلی در نزد اصولیون قاعده تسامح در ادله سنن نامیده می‌شود، از این باب که شارع مقدس نسبت به این نوع اخبار آسان‌گیری به خرج داده و برای عمل به آنها ثواب در نظر گرفته است. با اینکه درستی یا نادرستی این نوع اخبار مشخص نیست.

بررسی مضمون و محتوای اخبار من بلغ

شهید صدر می‌فرماید: در ابتداء امر از این دسته روایات ۴ احتمال متصور می‌باشد:

احتمال اول: اخبار من بلغ به این انگیزه صادر شده‌اند که هر خبری را که دال بر استحباب می‌باشد، حجت قرار دهد.

احتمال دوم: این اخبار در مقام ایجاد و انشاء استحباب واقعی مطابق آنچه در اخبار من بلغ ذکر شده، هستند. بنابراین بلوغ خبر یک عنوان ثانوی است که نوعی استحباب واقعی مطابق خبر اول را اثبات می‌کند.

احتمال سوم: عقل حکم می‌کند که احتیاط کردن نیکوست و انسانی که احتیاط می‌کند تا ثواب محتمل را از دست ندهد، مستحق ثواب است. و این دسته اخبار ارشاد به حکم عقل می‌کنند. بنابراین عمل بر طبق یک روایتی که دال بر استحباب می‌کند اما سندش تام نیست از باب احتیاط نیکوست و فرد به واسطه این احتیاط مستحق ثواب خواهد شد.

احتمال چهارم: اخبار من بلغ دلالت بر وعده بر ثواب می‌کنند و از آنجا که در این وعده دادن مصلحتی وجود داشته، خداوند وعده ثواب داده است. و لو اینکه این مصلحت تشویق مردم به احتیاط کردن، و از این باب که احتیاط عقلاً پسندیده است، باشد.

شهید صدر در مقام ارزیابی این چهار احتمال چنین می‌فرماید:

استدلال به این روایات برای اثبات حجیت اخبار غیر صحیح که دلالت بر استحباب و یا کراهت می‌کنند، مبتنی بر احتمال اول است و حال آنکه اولاً، این احتمال ثابت نیست و صرفاً در حد احتمال بوده و بلکه ظاهر اخبار من بلغ، خلاف آن است.

ثانیاً، اساساً این احتمال مخدوش است. زیرا ظاهر این روایات این است اگر کسی به خبر غیر صحیح السنه به نیت رسیدن به ثواب ذکر شده برای آن عمل، عمل کرد، ثواب در نظر گرفته شده به او عطا می‌شود و لو

^{۱۵}. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۸۱، أبواب مقدمة العبادات، ب ۱۸، ح ۱.

اینکه آن روایت در واقع از سوی معصوم علیه السلام صادر نشده باشد. و حال آنکه در مبحث حجیت، در صورت مخالفت با واقع، مکلف صرفاً معذور است و نه مستحق ثواب.

احتمال دوم از این روایت هم مخدوش است؛ زیرا دلیلی بر این احتمال نداریم و صرف احتمال است. البته ممکن است کسی چنین ادعا نماید که وقتی ثوابی بر یک عمل داده می شود، معلوم می شود که آن عمل در واقع مطلوب و مستحب است. لکن این ادعا قابل قبول نیست؛ زیرا احتمال دارد علت ثواب به خاطر این باشد که چون احتیاط کردن نیکوست و فرد احتیاطاً به روایت عمل کرده است، لذا مستحق ثواب شده است به بیان دیگر ممکن است ملاک ثواب، احتیاط کردن باشد نه مستحب بودن خود عمل.

بنابراین احتمال سوم به ضمیمه احتمال چهارم ثابت می شود به اینکه فرد به واسطه احتیاط استحقاق ثواب را پیدا می کند.

لازم به ذکر است از آنجا که ثواب مذکور برای عمل در اخبار من بلغ به تنهایی به واسطه احتمال سوم ثابت نمی شود، زیرا در احتمال سوم، صرفاً استحقاق ثواب اثبات می شود و لذا نیاز داریم احتمال چهارم را هم به آن ضمیمه کنیم، یعنی پس از استحقاق ثواب، ثواب هم به عمل کننده به روایت داده خواهد شد.

با توجه به مطالب این درس، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود:

- ۱- چه تفاوتی وجود دارد اگر دلیل ما بر حجیت خبر واحد آیه نبأ باشد یا سیره متشرعه؟
- ۲- منظور از اینکه بگوئیم وثاقت راوی به صورت موضوعی لحاظ شده است یا طریقی، چیست؟
- ۳- خبر واحد به لحاظ محتوای خبر، چه خصوصیتی باید داشته باشد، تا حجیت داشته باشد؟
- ۴- منظور از قاعده تسامح در ادله سنن چیست؟
- ۵- احتمالاتی که پیرامون اخبار من بلغ مطرح شده است، ذکر کرده و نظر شهید صدر پیرامون این احتمالات را توضیح دهید.

درس هفتم (از صفحه ۱۹۱ تا ص ۱۹۵؛ اثبات حجیه دلالة الدلیل الشرعی تا ظواهر الكتاب الکریم)

متن عربی

إثبات حجیه الدلالة فی الدلیل الشرعی

دلالة الدلیل الشرعی أعم من كونه لفظياً أو غیره:

١. إذا كانت قطعية _أو بحكم القطع أعنى الإطمئنان- فهي حجة، لحجية القطع و الإطمئنان، كدلالة فعل المعصوم عليه السلام على عدم حرمة التي هي دلالة عقلية إليه، أو كدلالة اللفظ إذا كانت نصاً و لو بسبب الاحتفاف بالقرائن.

٢. و إذا كان المدلول مردداً بين احتمالات متساوية فذاك هو المجمع، و هو حجة في إثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على إجماله أثر قابل للتنجيز.

و أما كل واحد من المحتملات بخصوصه فلا يكون الدليل حجة فيه إلّا إذا دل دليل خارجي على نفى المحتمل الآخر، فإنه يضمه إلى إثبات الجامع يثبت التعيين في المحتمل البديل.

٣. و إذا كان المدلول مردداً لا بنحو التساوى، بأن كان أحدها هو المنسب إلى ذهن الإنسان العرفي فهو الدليل الظاهر، و يلزم الحمل عليه لحجية الظهور في تعيين مراد المتكلم، و يعبر عن حجية الظهور بأصالة الظهور. و يجدر الالتفات إلى أن أصالة العموم و أصالة الإطلاق و أصالة الحقيقة و نحو ذلك ليست هي إلّا مصاديق لأصالة الظهور.

مستند حجية الظهور

مستند حجية الظهور:

١. سيرة العقلاء على العمل به في أغراضهم التكوينية و التشريعية، و حيث إنها مستحكمة و يحتمل تسريها إلى المجال الشرعي فيلزم ردع الشارع عنها لو لم يرض بها، و إذا سكت كان ذلك كاشفاً عن الإمضاء.

و نلفت النظر إلى أنه قد تقدم أن دلالة السكوت على الإمضاء هي لنكتة عقلية أو لنكتة استظهارية، و في المقام لا يمكن التمسك بالنكتة الاستظهارية، لأن الكلام هنا هو في حجية الظهور، فلا يمكن إثباتها بظهور حال المعصوم عليه السلام في الإمضاء.

٢. سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة على العمل بظواهر الكتاب و السنة- لما تقدم في الطريق الرابع من طرق إثبات معاصرة السيرة- و هو يكشف إننا عن الإمضاء، بلا حاجة إلى ضم دلالة السكوت و عدم الردع على الإمضاء.

و إذا أشكل: أنه من المحتمل الردع عن السيرة بما دلّ على النهي عن العمل بالظن، أو بإطلاق ما دلّ على البراءة أمكن الجواب: بما تقدم في مبحث حجية الخبر. على أن ما دلّ على النهي عن العمل بالظن يشمل إطلاق نفسه لأنه دلالة ظنية أيضاً، و لا يحتمل الفرق بينه و بين غيره من الدلالات الظنية، فيلزم من حجيته التعبد بعدم حجية نفسه، و ما يكون كذلك لا يمكن الاكتفاء به مقام الردع.

موضوع الحجية

عرفنا أن الظهور -أو بالأحرى الدلالة- على نحوين: تصوري و تصديقي.

و المقصود من الأول كون أحد المعنيين أسرع إنسباقاً إلى الذهن من الآخر عند سماع اللفظ، و من الثاني كاشفية الكلام عن إرادة المتكلم لهذا المعنى دون ذاك.

و قد تقدّم أن ظاهر كل كلام مطابقة مدلوله التصديقي لمدلوله التصوري.

و ما هو موضوع الحجية؟ إنه الظهور التصديقي، لأن معنى الحجية إثبات مراد المتكلم بواسطة كلامه، و معلوم أن الكاشف عنه هو الظهور التصديقي، و أما الدلالة التصورية فهي مجرد إخطار و تصوّر، و لا تكشف عن شيء لتكون حجة في إثباته. نعم الظهور التصوري وسيلة لتعيين المراد التصديقي، فإن ظاهر الكلام تطابق ما هو الظاهر تصوراً لما هو المراد تصديقاً، فالظهور التصوري إذن أداة لتعيين الظهور التصديقي الذي هو موضوع الحجية، لا أنه موضوع مباشرة.

و يجدر الألتفات إلى أن المتكلم قد يستعين بقرينة متصلة على أن مراده الجدى مغاير للمدلول التصوري، كما إذا قال: جننى بأسد، و أعنى به الرجل الشجاع.

و القرينة قد يكون ثبوتها جزمياً كما في المثال المذكور، و قد يكون محتملاً، كما لو كنا نستمع إلى متكلم و ذهنا لحظة عن الإستماع و احتملنا أنه ذكر القرينة المتصلة تلك اللحظة. و في كلتا الحالتين لا يمكن الحكم بمطابقة المدلول التصديقي للمدلول التصوري، إذ في الحالة الأولى يجزم بعدم المطابقة، و في الحالة الثانية يشك في وجود ظهور تصديقي على طبق الظهور التصوري - لأن احتمال القرينة المتصلة يوجب احتمال التخالف بين الظهورين - و مع الشك في وجوده لا يمكن البناء على حجيته. و هذا يعني أن احتمال القرينة المتصلة كالقطع بها في عدم جواز الأخذ بالظهور الثابت عند الجزم بعدم تلك القرينة.

توضیح و شرح فارسی

• مقدمه اول

بحث ما پیرامون دلیل شرعی بود. ابتدا دلیل شرعی را تعریف نموده و بیان کردیم که بر دو قسم لفظی و عقلی می باشد. سپس بحث را در دلیل شرعی لفظی ادامه دادیم و درباره راه‌های اثبات و حجیت دلیل شرعی بودن یک دلیل، بحث کردیم. (چگونگی صحت سند) . اینک پس از صحبت از چگونگی اثبات صدور دلیل شرعی، نوبت به پاسخ این پرسش می رسد که از کجا بدانیم معنا و مدلول این دلیل شرعی حجت است؛ و ما موظف هستیم بر اساس معنایی که از دلیل شرعی به دست می آید، عمل نمائیم؟ بحث حاضر در راستای پاسخ به این پرسش می باشد.

• مقدمه

هنگامی که یک دلیل شرعی به دست ما می رسد، دلالت آن بر معنا سه صورت دارد:

الف. یقین به معنا داریم (قطعی است)؛ یعنی به دلالت دلیل بر این معنای خاص (حکم خاص) یقین و اطمینان داریم. و از آنجا که یقین (قطع) و اطمینان به خودی خود حجت می‌باشند، بنابراین باید بر اساس حکم به دست آمده از دلیل عمل نمود.

البته باید خاطر نشان کرد که قطع به دلالت و معنا (حکم شرعی)، خود سه قسم است؛

۱. دلالت، عقلی (غیر لفظی) است. مثلا امام معصوم علیه السلام عملی را انجام می‌دهد و ما از این عمل یقین پیدا می‌کنیم که این عمل حرام و مکروه نیست. زیرا قطعا معصوم فعل حرام و مکروه انجام نمی‌دهد.

۲. دلالت، لفظی است. یعنی به گونه‌ای است که به کمک قرینه یا بدون قرینه از آن بیش از یک معنا احتمال نمی‌رود. لذا یقین پیدا می‌کنیم که معنا و دلالت دلیل صرفا همین معنایی است که از لفظ متوجه می‌شویم. به این نوع دلالت در اصطلاح، نص گفته می‌شود.

۳. دلالت لفظی است و به تنهایی احتمال دو یا چند معنا از لفظ محتمل است، اما با استناد به قرائن حالیه و یا عقلیه، صرفا در یک معنا متعین می‌شود.

ب. تردید در معنا داریم. یعنی دلیل به گونه‌ای است که معنا و مقصود از آن بین یکی از دو یا چند معنا مردد است. و به خودی خود برای هیچ یک اولییتی وجود ندارد. به گونه‌ای که نمی‌توانیم یکی از معانی را بر دیگری ترجیح دهیم. در اصطلاح به این نوع تردید معانی، مجمل گفته می‌شود.

در این صورت اگر معانی متعدد در یک معنای خاص (قدر جامع) مشترک بوده و این معنای مشترک دارای اثر شرعی باشد، لفظ در همان معنای مشترک حجت خواهد بود و موظفیم بر اساس آن عمل نمائیم.

به عنوان مثال فرض کنیم در یک روایت صحیحۃ السند چنین آمده باشد: «ینبغي أن تصلي صلاة الليل» و ما دچار تردید شویم که آیا مراد وجوب نماز شب است یا استحباب آن. در اینجا عبارت ینبغی در هیچ یک از معنای وجوب یا استحباب حجت نیست. لکن این عبارت در اثبات عنوان جامع یعنی مطلوبیت حجت است. اثر شرعی این عنوان جامع این است که خواندن نماز شب بدعت نیست و کاملا مشروع است.^{۱۶}

ج. تردید در معنا داریم، اما یکی از معانی محتمله اولویت دارد. (نسبت به یکی از معانی ظن قوی داریم و معنا یا معانی دیگر را صرفا احتمال می‌دهیم). به گونه‌ای که با شنیدن لفظ، آن معنا به ذهن ما می‌آید و

^{۱۶} آل فقیه عاملی، ناجی طالب، شرح الحلقة الثانية - بیروت، چاپ: اول، ۲۰۰۴ م.

ظن قوی نیز پیدا می‌کنیم مراد گوینده همین معنا بوده است. البته خطور معانی دیگر و احتمال اینکه مقصود گوینده معنای دیگری باشد نیز امکان دارد.

در اصطلاح علم اصول به معنای که احتمال قوی می‌دهیم مراد گوینده از لفظ باشد، ظهور گفته می‌شود.

از آنجا که ظهور، معنای ظنی یک لفظ و دلیل است، به خودی خود نمی‌تواند حجت باشد، بنابراین باید دلیل بر حجیت آن داشته باشیم. شهید صدر می‌فرماید مبنای حجیت ظهور حکم شارع به حجیت آن می‌باشد. یعنی حجیت ظهور تبعدی است.

نکته!

در اصطلاح علم اصول از حجیت ظهور به اصالة الظهور تعبیر می‌شود که دارای مصادیق متعددی می‌باشد: از جمله اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقه، و... که در آینده بیشتر با آنها آشنا خواهیم شد.

نحوه استدلال بر حجت بودن ظهور

گفتیم ظواهر (معنایی که از دلیل فهمیده می‌شود، با اینکه ظنی می‌باشد)، حجت بوده و دلیل بر حجیت آن تبعدی می‌باشد. با توجه به این مطلب ممکن است سؤال شود که این دلیل کدام است؟ شهید صدر در مقام پاسخ گویی به این سؤال می‌فرماید:

دلیل بر حجیت ظواهر الفاظ، سیره می‌باشد که این سیره به دو صورت قابل تقریر است؛

صورت اول: سیره عقلاء به ضمیمه امضاء شارع

توضیح: عقلاء عالم حتی قبل از آمدن شریعت اسلام، چه در امور شخصی و تکوینی و چه در امور تشریحی، بر اساس ظواهر الفاظ عمل می‌کردند. (مثلاً اگر کسی جمله ای می‌گفت این جمله در یک معنای خاصی ظهور داشت بر اساس آن عمل می‌کردند و به احتمال خلاف آن توجهی نمی‌کردند)، این سیره و روش در زمان معصومین و شارع مقدس هم جریان داشت و تا زمان حاضر هم ادامه دارد. و با توجه به علم شارع مقدس به این روش و عدم نهی شارع از این نوع عمل و سکوت در برابر آن -با توجه به سرایت این سیره با الفاظ شرعی-، معلوم می‌شود که شارع مقدس این روش را مورد تأیید و امضاء قرار داده است، لذا در اوامر و دستورات شارع هم ما می‌توانیم همین روش را داشته باشیم و بر طبق ظواهر آیات و روایات عمل نمائیم.

لازم به ذکر است که در مباحث قبل بحثی داشتیم پیرامون این سؤال که، از کجا بدانیم سکوت معصوم در برابر یک عمل دلیل بر این است که معصوم نسبت به آن راضی و آن عمل مورد تأیید اوست؟ شهید صدر در آنجا دو طریق دلیل عقلی و ظاهر حال را در پاسخ مورد ارزیابی قرار داد. با توجه به این مطلب در اینجا

شهید صدر می‌فرماید توجه داشته باشید یکی از روشهایی که ممکن است در آن بحث (اثبات امضاء عمل از سکوت معصوم) کارایی داشته باشد این است که از طریق ظاهر حال معصوم علیه السلام امضاء عمل را به دست بیاوریم. (به این بیان که معصوم در مقابل فلان سیره سکوت کردند- ظاهر حال این سکوت این است که این سیره مورد رضایت و امضاء اوست- پس فلان سیره مورد امضاء و رضایت معصوم است). لکن این استدلال در محل بحث ما جاری نیست زیرا لازمه‌اش دور خواهد بود. به این بیان که ما می‌خواهیم حجیت ظواهر الفاظ را اثبات نماییم و اگر در مقام ارائه دلیل برای حجیت ظواهر الفاظ، به خود ظواهر (ظواهر حال معصوم) استناد نمائیم دور خواهد بود.

صورت دوم: سیره متشرعه

سیره و روش متشرعین (شیعیان، مخصوصا اصحاب ائمه علیهم السلام و فقهاء)، این گونه بود که بر اساس ظواهر قرآن کریم و روایات عمل می‌کردند. و با توجه به همین ظواهر، احکام شرعی را استنباط می‌کردند. و بدیهی است که اصحاب ائمه و فقهاء با آن جلالت شان و تقوایی که داشتند بدون اطمینان به رضایت شارع چنین روشی را اتخاذ نمی‌کردند، در نتیجه امضاء معصوم نسبت به عمل به ظواهر، ثابت می‌شود.

نکته! در صورت دوم، امضاء معصوم علیه السلام به طریقی آئی اثبات شد. یعنی ما برای اثبات علت حجیت ظواهر (یعنی رضایت و امضاء شارع)، به (معلول) آثار و نشانه‌های امضاء، یعنی سیره اصحاب تمسک کردیم. چنانکه سابقا بیان کردیم بر خلاف سیره عقلاء که باید به آن سکوت معصوم هم ضمیمه شود تا حجیت بیابد، در سیره متشرعه نیازی به ضمیمه کردن سکوت نیست.

اشکال بر حجیت ظواهر

آیاتی و روایاتی که سابقا برای رد حجیت خبر واحد بیان نمودیم در اینجا هم مطرح است. به این بیان که این دسته آیات و روایات از عمل بر اساس غیر علم منع کرده‌اند، و ظواهر الفاظ صرفا ظنی است و یقینی نیست، لذا قابل اعتناء نمی‌باشند.

جواب:

همان پاسخی که سابقا دادیم در اینجا هم مطرح می‌کنیم، به اینکه اولاً، این دسته آیات و روایات عام هستند و سیره خاص است، و لذا عام را بر خاص حمل می‌کنیم. ثانیاً، این ادله خود شمول هستند. (یعنی شما با استناد به ظواهر الفاظ ادله مذکور، عدم حجیت ظواهر الفاظ را نتیجه می‌گیرید). علاوه بر آنکه برخی از اخبار مطرح شده سندا ضعیف هستند و نمی‌توان مورد توجه قرار داد.

• موضوع حجیت

سابقا بیان کردیم که ظهور و به تعبیر دقیق تر دلالت بر دو قسم است؛ تصویری و تصدیقی. پس مراد از دلالت تصویری، همان ظهور تصویری، و منظور از دلالت تصدیقی ظهور تصدیقی است و بالعکس.

با توجه به مطلب فوق، وقتی گفته می شود ظهور تصویری یعنی اولین معنایی که با شنیدن لفظ از میان معانی متعدد به ذهن انسان خطور می کند. (مثلا وقتی گفته می شود عسل، اولین معنایی که به ذهن انسان خطور می کند ماده شیرینی است که زنبور عسل آن را می سازد. لذا گفته می شود لفظ عسل ظهور در این معنای مخصوصه دارد).

و وقتی گفته می شود ظهور تصدیقی، یعنی معنایی که از لفظ فهمیده می شود، مراد و مقصود گوینده کلام است. (مثلا وقتی گوینده می گوید: اسد، دلالت می کند بر اینکه گوینده همان معنای تصویری یعنی حیوان درنده را قصد کرده است). و سابقا گفتیم که ظهور کلام یعنی مطابقت مدلول تصدیقی آن با مدلول تصویری اش.

حال که روشن شد ظهور به تبع دلالت، به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم می شود، این سؤال مطرح می شود که کدام یک از این دو ظهور موضوع حجیت هستند؟ به بیان دیگر وقتی می گوئیم ظواهر حجت هستند، مراد کدام یک از این دو نوع ظهور می باشد؟

شهید صدر می فرماید: با توجه به اینکه حجیت یعنی ثابت شدن مراد متکلم، و اینکه ظاهر کلام (دلالت تصویری) مراد متکلم می باشد، اثبات می شود که موضوع حجیت، ظهور به دست آمده از دلالت تصدیقی می باشد. زیرا صرفا در دلالت تصدیقیه است که مراد و مقصود متکلم کشف می شود. و الا در دلالت تصویری چنان کشفی صورت نمی گیرد و صرفا تصویر و معنای لفظ به ذهن خطور می کند.

اینکه گفتیم ظهور تصویری موضوع حجیت ظواهر نمی باشد، به این معنا نیست که ظهور تصویری هیچ کاربردی ندارد، بلکه در غالب موارد ظهور تصویری مقدمه برای ظهور تصدیقی و کشف مراد متکلم است. و لذا در این صورت ظهور تصدیقی یعنی مطابقت ظهور تصویری با مراد جدی متکلم.

در بعضی از موارد نمی توان گفت که بین مدلول تصویری و مدلول تصدیقی مطابقت وجود دارد و آن عبارت است از؛

الف. متکلم، در حین تکلم تصریح می‌کند که مراد و منظورش غیر از چیزی است که در مرحله دلالت تصویری از کلام فهمیده می‌شود. روشن است که در این صورت موضوع حجیت غیر از چیزی است که در مرحله دلالت تصویری به ذهن خطور کرده است زیرا بین ظهور تصدیقی و تصویری مطابقتی وجود ندارد.

مثال: مولا می‌گوید: جئنی بأسد و أعنی به الرّجل الشجاع. شیری را به خدمتم احضار کنید، منظوم مردی شجاع است. در این مثال مدلول تصویری از جئنی بأسد، آوردن حیوان درنده است، اما مدلول تصدیقی آن به خاطر قرینه «أعنی به الرّجل الشجاع»، انسان شجاع است. این نوع قرینه را در اصطلاح قرینه متصله گویند.

ب. احتمال می‌دهیم که متکلم قرینه‌ای ذکر کرده باشد (وجود قرینه مشکوک و محتمل است)، در نتیجه مرادش غیر از آن چیزی که است که از ظهور تصویری به دست می‌آید.

مثال: مولا در حین صحبت فرمود جئنی بأسد، اما چون معمولاً شیر درنده به کار مولا نمی‌آید و برای مدتی توجه ما از او غافل شد، نمی‌دانیم در ادامه فرمود «أعنی به الرّجل الشجاع» یا خیر. (در واقع احتمال وجود قرینه را می‌دهیم) در این حالت شک داریم که آیا مراد جدی متکلم همان است که از مدلول تصویری به دست می‌آید یا خیر؟ لذا با وجود شک، نمی‌توانیم بگوییم بین مدلول تصویری لفظ و مدلول تصدیقی مطابقت وجود دارد. (مگر اینکه از وجود یا عدم وجود قرینه تفحص کرده باشیم و مطمئن شویم که قرینه‌ای وجود ندارد).

با توجه به مطالب این درس، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود:

- ۱- دلیل بر حجیت دلالت قطعی دلیل شرعی، چیست؟
- ۲- مجمل در اصطلاح اصول، چه تعریفی دارد؟
- ۳- دلیل بر حجیت ظواهر الفاظ را تبیین نمایید.
- ۴- منظور از ظهور تصدیقی و تصویری را توضیح داده و تفاوت آن با دلالت تصویری و تصدیقی در چیست؟
- ۵- مراد از حجیت ظواهر، ظهور تصدیقی است یا تصویری؟ چرا؟
- ۶- تفاوت قرینه متصله و منفصله را در ارتباط با ظهور الفاظ توضیح دهید؟

درس هشتم (از صفحه ۱۹۵ تا ص ۲۰۰؛ ظواهر الكتاب الكريم تا الدليل العقلي)

متن عربی

ظواهر الكتاب الكريم

عرفنا سابقاً أن كل ظهور حجة للسيره بنحويها، غير أن البعض استثنى ظاهر الكتاب الكريم و حكم باختصاص حجتيه بما كان نصاً أو مفسراً من قبل المعصوم عليه السلام و قد يستشهد له بالأدلة الثلاثة التالية:
الأول:

قوله تعالى: « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...»^{۱۷} بتقريب أنه يدل على النهي عن اتباع المتشابه، و هو كل ما لا يكون نصاً بما في ذلك الظاهر، لتشابه احتمالاته من حيث صلاحية اللفظ لأرادة كل واحد منها.

و فيه:

۱. أن اللفظ الظاهر ليس من المتشابه بعد كونه أقوى علاقة باللفظ من غيره، و يختص المتشابه بالمجمل.
۲. و مع التنزل لا نسلّم تعلق النهي بالعمل بالمتشابه بمجرد، بل بالتركيز على المتشابهات و فصلها عن المحكمات ابتغاء الفتنة، كقولك: إن فلاناً يركّز على النقاط الموهمة في سلوكي و يفصلها عن غيرها الذي يوضح سلوكي العام.
۳. ما قد يقال من أن الآية ليست نصافي الشمول لظاهر الكتاب بل ظاهرة بظهورها الإطلاقي و ليست نصاً فيه، فيلزم من حجية ظاهرها المذكور نفى نفسها، أي يلزم من ثبوت الحجية عدمها.

الثاني:

الروايات الناهية عن التمسك بظواهر القرآن الكريم، و هي ثلاث طوائف:

الاولى: ما دل على أنه لا يعرف اقرآن إلا من خوطب به و لا يصل إلى فهمه إلا المعصوم عليه السلام.

و فيه:

۱. إنها ضعيفة السند، بل يمكن الاطمئنان بكذبها، لضعف روايتها و كون أغلبهم من رواد التفسير بالباطن بشكله المرفوض، هذا.

مضافاً إلى أن عدم حجية ظاهر الكتاب الكريم مسألة في غاية الأهمية، فلو كان ثابتاً حقاً لم يختص هؤلاء بالاطلاع عليه، بل يلزم اطلاع الأصحاب الذين كان الأئمة عليهم السلام يرجعون الناس إليهم و كانوا المعول و المفرع للشيعة في الفتوى.

٢. إنها معارضة للكتاب الكريم الدال على أنه نزل تبيناً لكل شيء و هدى، و معلوم أن كل ما خالف الكتاب هو ساقط عن الحجية كما أشرنا سابقاً.

الثانية: ما دلّ على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجة، أي أهل البيت عليهم السلام. و فيه: أنها لا تدل على عدم حجية ظاهر الكتاب بشكل مطلق، بل قبل الفحص في أحاديثهم عليهم السلام، و هو شيء مقبول.

الثالثة: ما دلّ على عدم جواز تفسير القرآن بالرأى و أن من فسره برأيه فقد كفر. و قد أوجب أن الحمل على الظاهر ليس تفسيراً، لأنه كشف القناع، و لا قناع على المعنى الظاهر. و قد يرد: أن هذا وجيه في الظواهر التي لا يحتاج فهمها إلى إمعان نظر، دون الظواهر المتضاربة التي يحتاج تحصيل النتيجة النهائية منها إلى ذلك الذي هو نحو من كشف القناع، كما إذا اختلف الفقهاء في فهم حديث، ففهمه بشكل و آخر بشكل آخر على أساس نكتة في نفس الحديث.

و الأحسن الجواب:

١. أن الرأى مصطلح لاتجاه فقهي كان معروفاً تلك الفترة يقصد به إعمال الحدس و الاستحسان، و لا يشمل الرأى المبني على إعمال قواعد عرفية عامة.

٢. أن إطلاق الروايات المذكورة لا يصلح رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، فإنها إذا كانت عقلانية فقد تقدم أن الردع يلزم أن يتناسب قوة مع استحكام المردوع، فلا يكفي مثل الردع المذكور. و إذا كانت سيرة للمتشعبة من أصحاب الأئمة عليهم السلام فنفس انعقادها يدل على عدم صلاحية الإطلاق المذكور للردع، بل على العكس تكون هي مقيدة له.

على أنه توجد روايات معارضة للروايات المذكورة تدل على العكس، أي على لزوم التمسك بظواهر الكتاب:

كحديث الثقلين، بتقريب أن التمسك بالكتاب يكون من خلال العمل بظواهره.

و كالروايات الآمرة بإرجاع الشروط إليه و الحكم ببطلان ما كان منها مخالفاً له، بتقريب أن المراد من المخالفة هو المخالفة لمفاد لفظه فتصدق على مخالفة ظاهره، و إن كان هو المخالفة للمراد الواقعي منه فمقتضى الإطلاق إمضاء ما عليه العرف من موازين في الوصول إلى المراد الواقعي، و التي منها العمل بالظهور.

و كالروايات الآمرة بعرض كل خبر ورد عنهم على الكتاب و هجر ما كان مخالفاً له، و هي أوضح من غيرها، فإنه لا يحتمل كون المقصود هجر ما كان مخالفاً لمضمون القرآن المنكشف بالخبر، لأنها بصدد بيان ضابط ما يقبل من

الأخبار و تمييزه عما يلزم رفضه. كما لا يحتمل كون المقصود اختصاص المخالفة فيه بما كان مخالفاً للنص، لأنها ناطرة إلى ما هو الشائع من المخالفة، دون المخالف للنص الذي هو نادر الوجود.

ثم إنه بعد اتضاح وجود طائفتين من الأخبار، إحداهما تدل على حجية ظاهر الكتاب الكريم، و الأخرى على العكس نقول: إن قدمت الأولى فهو، و إلا تساقطتا، لفرض التعارض و التكافؤ، أو من خلال استصحاب الإمضاء الثابت صدر الشريعة حيث كانت السيرة منعقدة تلك الفترة جزماً، و كان الإمضاء ثابتاً جزماً، فإذا شك بعد صدور الروايات المذكورة في بقاءه استصحاب.

الثالث

دعوى أن القرآن الكريم داخل تحت قسم المجمل و ليس تحت الظاهر، إما لتعمده سبحانه في جعله مجملاً لتشتد حاجة الناس إلى الإمام و إما لاقتضاء واقع الحال لذلك، إذ علو المعاني و شموخها يقتضى عدم تيسر فهمها.

و فيه:

أما تعمد الإجمال فهو خلاف حكمة نزول القرآن.

و أما ربط الناس بالإمام عليه السلام فهو فرع إقامة الحجية على أصل الدين التي متوقفة على فهم القرآن و إدراك مضامينه.

و أما شموخ المعاني فلا ينبغي أن يكون موجباً لتفويت الهدف، أعنى هداية الإنسان، فلا بد من بيان المعاني على نحو يحقق هذا الهدف، و ذلك بتيسير فهمه.

و النتيجة: أن ظواهر الكتاب الكريم كظواهر السنة الشريفة حجة.

توضيح و شرح فارسي

• مقدمه

در جلسه قبل اثبات كرديم كه سيره عقلاء و متشرعه بر اين واقع شده كه براساس ظاهر كلام متكلم عمل کرده و به آن ترتيب اثر می دهند. و چون اين سيره نسبت به كلام شارع مقدس هم جاری است و شارع هم

این سیره و روش را امضاء کرده است، بر همین اساس نتیجه گرفتیم که آنچه ظاهر لفظ دلیل شرعی نیز می‌باشد، حجت بوده و باید متکلم بر اساس آن عمل نماید.

دلیل شرعی لفظی در یک تقسیم بر دو قسم می‌باشد؛

الف. آنچه از قرآن کریم به دست می‌آید. ب. سنت (قول معصومین علیهم السلام)

میان اصولیین و برخی از اخباریون پیرامون ظواهر الفاظ قرآن کریم اختلاف نظر وجود دارد. اصولیون معتقدند میان ظواهر الفاظ قرآن کریم و سنت تفاوتی وجود ندارد و هر دو در حق مکلف حجت می‌باشند. اخباریون معتقدند فقط ظواهر الفاظ سنت (قول معصوم علیه السلام) حجت می‌باشد، بنابراین ما حق نداریم به ظواهر الفاظ قرآن کریم تمسک کنیم. و لذا صرفاً آنجایی که الفاظ قرآن کریم نص بوده و یا صراحت بر یک مطلب دارد و یا از طریق سنت تفسیر شده باشد، می‌توانیم به آیات قرآن استدلال نمائیم.

با توجه به مطلب فوق در این درس به نزاع بین اخباریون و اصولیون پیرامون حجیت ظواهر قرآن کریم می‌پردازیم.

اخباریون برای اثبات مدعای خود ادله‌ای را اقامه کرده‌اند که ذیلاً به سه دلیل آنها اشاره می‌شود:

• دلیل اول

آیه هفتم از سوره آل عمران: « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ...»

اوست که این کتاب را بر تو فرو فرستاد که برخی از آن آیه‌های محکم به لفظ صریح (و به معنی روشن) است، که آنها مادر و اساس کتابند، (ابهام آیات دیگر با آنها رفع می‌شود) و برخی دیگر آیه‌های متشابه است (چند پهلو است و معنی آن به واسطه عموم محتوا و عمق معنی و تعدد مراد در بدو نظر روشن نیست و باید به وسیله آیات محکم و عقل سلیم تفسیر شود)، اما کسانی که در دل‌های آنان انحراف (از حق) است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل (یافتن معنی نادرست)، از این کتاب از آنچه متشابه است پیروی می‌کنند، در حالی که تأویل (و بازگشت معنی حقیقی) آن را جز خدا نمی‌داند و آنان که رسوخ در دانش دارند ...

- نحوه استدلال

مقدمه: آنچه از معنای یک کلام به دست می‌آید از دو حال خارج نیست؛ یا نص است (یقین داریم که مراد متکلم فلان معنا است)؛ و یا متشابه است (یقین به مراد متکلم نداریم و صرفاً احتمال می‌دهیم مراد و

مقصود متکلم فلان معنا باشد). و ظاهر کلام نیز، یعنی معنایی که یقین نداریم مراد و مقصود متکلم است. پس ظواهر الفاظ نیز از متشابهات محسوب می‌شود.

با توجه به مقدمه فوق؛ این آیه شریفه از پیروی و عمل بر اساس متشابهات قرآن نهی کرده است. و چون ظواهر الفاظ از متشابهات محسوب می‌شود، بنابراین عمل بر اساس ظواهر الفاظ قرآن جایز نیست.^{۱۸} شهید صدر در مقام بررسی و ارزیابی این استدلال، آن را مورد نقد قرار می‌دهند و سه اشکال عمده بر این استدلال می‌گیرند:

جواب اول؛ اساساً تعریف شما از متشابه غلط است. زیرا متشابه یعنی اینکه درجه احتمال معانی و ارتباط آنها با لفظ به یک میزان باشد و حال آنکه درجه ارتباط در ظواهر به مراتب از سایر معانی محتمله بیشتر است. بنابراین منظور از متشابه در آیه شریفه الفاظ مجمل می‌باشد.

جواب دوم: بر فرض بپذیریم که ظواهر قرآن کریم هم جزء متشابهات محسوب می‌شود، اما باید گفت که آیه شریفه در صدد بیان این مطلب که عمل بر اساس هر ظاهری حرام باشد، نیست. زیرا سیاق آیه در مقام مذمت کسانی است متشابهات را با یکدیگر ترکیب کرده تا دیگران را به گمراهی بکشانند. و بدیهی است که این نوع رفتار حتی اگر ظواهر را جزء متشابهات نیز ندانیم جایز نیست.

به بیان ساده تر منظور از این آیه شبیه سخن کسی است که می‌گوید: دشمن من به جای اینکه به آن دسته از گفتار و رفتار من که واضح و روشن است، تمسک کند سراغ آن بخش از اعمال و گفتار من می‌رود که واضح و روشن نیست. (و هدفش جز شیطنت چیز دیگری نیست).

جواب سوم: مستدل با استناد به این آیه می‌گوید عمل به ظواهر قرآن جایز نیست. و حال آنکه ظاهر آیه دلالت بر عدم جواز دارد و نص بر عدم جواز نیست. بنابراین اگر عمل به ظاهر آیات جایز نیست، چرا خود شما به ظاهر این آیه تمسک می‌کنید؟ و در واقع این نوعی تناقض است. از یک سو عمل به ظاهر آیات را جایز نمی‌دانید، و از سوی دیگر خود شما به آن استدلال می‌کنید.

• دلیل دوم

^{۱۸} . لازم به ذکر است که متشابه را از این جهت متشابه می‌گویند که در آن تمام معانی محتمله حاکی از نوعی ارتباط با لفظ هستند. هر چند درجه احتمال مطابقت با مراد متکلم در آنها متفاوت است.

روایات متعددی داریم که از رجوع به ظواهر قرآن کریم و عمل بر اساس آنها نهی کرده است. این روایات خود به سه دسته تقسیم می‌شوند؛

***دسته اول،** برخی از روایات دلالت می‌کنند که آیات قرآن کریم مبهم و پیچیده است. و اساسا خدای متعال عمدا آیات را به صورت پیچیده بیان کرده است تا نیاز مردم به امام و حجت بیشتر احساس شود. و یا دلالت می‌کنند که قرآن را فقط مخاطبان حقیقی آن (یعنی معصومین علیهم السلام)، متوجه می‌شوند و سایرین نمی‌توانند مراد و مقصود از آیات را درک نمایند.

شهید صدر از این دسته آیات دو جواب ارائه می‌کند؛

اولا، این دسته روایات تماما از لحاظ سند ضعیف هستند. و با توجه به همین مطلب می‌توان مطمئن شد که این روایات جعلی و دروغ هستند. زیرا؛

الف. اکثر روایان این دسته احادیث از گروه‌های منحرف و نمایندگان تفسیرهای نامتعارف هستند که بعضا خود اهل بیت علیهم السلام آنها را مورد لعن قرار داده‌اند.

ب. چون حرمت عمل به ظاهر قرآن کریم مطلب مهمی است، باید اهل بیت آن را برای شیعیان خاص و نزدیک خود بیان می‌کردند، نه اینکه آنها صرفا برای این افراد منحرف و گمراه بیان کرده باشند.

ثانیا، سابقا بیان کردیم که بر فرض خبر واحد از لحاظ سند مشکلی نداشته باشد، اما با این حال اگر مخالف آیات قرآن کریم باشد، خبر از حجیت ساقط می‌شود؛ لذا این دسته احادیث در حق ما حجت نبوده و نمی‌توان بر اساس آن عمل نمود. به عنوان نمونه در برخی از آیات قرآن کریم صراحتا بیان می‌کند که این قرآن مایه هدایت و ارشاد مردم است، و اگر انسان معنای قرآن را نفهمد چگونه قرآن مایه هدایت و ارشاد او خواهد بود؟

***دسته دوم:** روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه نمی‌توان معنایی که از قرآن می‌فهمیم را مستقلا به عنوان دلیل برای حکم شرعی قرار داد.

جواب: آنچه از این دسته روایات فهمیده می‌شود این است که ما برای فهم معنای صحیح آیات قرآن باید روایات را هم بررسی کنیم و اگر قرینه‌ای بر خلاف ظاهر قرآن در روایات وجود داشت، آنها در معنای آیه لحاظ کنیم. لکن اصولیون که قائل به حجیت ظواهر قرآن هستند، این مطلب را انکار نمی‌کنند، بلکه آنها می‌گویند بعد از تفحص و بررسی روایات وارده از معصومین، و دست نیافتن به قرینه‌ای مخالف ظاهر آیات، می‌توان به این ظاهر عمل نمود.

***دسته سوم:** روایاتی که دلالت می‌کنند کسی حق ندارد قرآن را تفسیر به رأی کند، بلکه کسی که چنین کاری کند کافر است. و چون عمل به ظاهر آیات مبتنی بر تفسیر به رأی است، بنابراین نمی‌توان بر اساس ظواهر قرآن کریم عمل نمود.

جواب برخی از اصولیون: ما هم قبول داریم که تفسیر به رأی حرام است، لکن میان تفسیر و عمل بر اساس ظاهر قرآن تفاوت وجود دارد. زیرا تفسیر یعنی رمز‌گشایی و پرده از حقایق مخفی برداشتن، و حال آنکه ظاهر یعنی مطلبی که روشن است و همگان آن را متوجه می‌شوند.

اشکال بر جواب فوق: اگر چه ظاهر در غالب موارد، یعنی آنچه که روشن و قابل فهم عموم است، اما همیشه چنین نیست. زیرا در بعضی موارد ما می‌بینیم ظاهر یک آیه مقتضی چندین معناست که این معانی با یکدیگر قابل جمع نیستند. (شاهد بر این مدعا اختلاف نظر میان فقهاء در معنای برخی آیات و روایات است) در اینجاست که ما برای کشف ظاهر آیه نیازمند دقت نظر و بررسی و ارزیابی مجموع ظواهر هستیم و این خود نوعی رمز‌گشایی و پرده برداشتن از معنای حقیقی، و به بیان دقیق‌تر تفسیر است. بنابراین باید بگوئید در این موارد، ظواهر قرآن حجت نیست.

جواب شهید صدر: اولاً، اگر ما زمان صدور این دسته روایات (روایاتی که تفسیر به رأی را حرام می‌دانند) بررسی کنیم متوجه خواهیم شد که این روایات ناظر به کسانی هستند که در آن زمان بر اساس حدس و گمان و ذوق شخصی قرآن را تفسیر می‌کردند، بنابراین منظور از رأی در این روایات شامل رأیی که ناشی از فهم متعارف عرفی است، نیست. و چون عمل بر اساس ظاهر یعنی عمل بر اساس فهم متعارف عرفی، این دسته از روایات شامل عمل به ظاهر قرآن نخواهد بود.

ثانیاً، بر فرض بپذیریم که رأی در این روایات مطلق است، و شامل عمل بر اساس فهم عرفی نیز می‌شود، اما با توجه به اینکه سیره عقلاء و سیره متشرعه دلالت بر جواز عمل به ظواهر از جمله ظواهر قرآن کریم می‌کند، لذا این دسته روایات شامل عمل بر اساس ظاهر قرآن نخواهد شد.

توضیح اینکه؛ این دسته روایات مانع سیره عقلاء نیستند، زیرا باید از لحاظ دلالت همانند سیره عقلاء که صراحتاً دلالت بر جواز عمل بر اساس ظاهر قرآن دارد، صراحتاً از عمل بر اساس ظاهر قرآن منع می‌کردند و حال آنکه این دسته روایات صراحتاً از عمل به ظاهر قرآن منع نمی‌کنند. و هم چنین نسبت به سیره متشرعه نیز، بر فرض اطلاقشان را بپذیریم به غیر مورد ظاهر عرفی مقید خواهند شد. زیرا عمل اصحاب بر خلاف اطلاق این دسته روایات خود قرینه بر تقیید این دسته روایات خواهد بود.

جواب مشترک بر هر سه قسم از روایات

شهید صدر دلیل دوم را به سه دسته روایات تقسیم کرد و هر دسته را جداگانه ارزیابی و مورد نقد قرار داد. اینک علاوه بر اشکالات اختصاصی به هر دسته از روایات، یک جواب کلی به مجموع این سه دسته روایات ارائه می نماید.

بر فرض دلالت این سه دسته از روایات را برای منع از عمل به ظاهر قرآن بپذیریم، لکن در مقابل این روایات، روایات دیگری وجود دارد که؛

الف. دستور می دهند ما به قرآن کریم تمسک کنیم (همانند حدیث ثقلین)؛ و حال آنکه لازمه تمسک به قرآن کریم عمل بر اساس ظواهر قرآن و در نتیجه حجیت آن می باشد.

ب. روایات مخالف قرآن را باطل و غیر حجت معرفی می نمایند؛ در این صورت اگر معیار مخالفت، مخالفت لفظی باشد، یکی از مصادیق مخالفت لفظی، مخالفت با ظاهر آیات است، بنابراین لازمه این روایات حجت بودن ظواهر قرآن خواهد بود. و اگر معیار مخالفت محتوایی باشد، باز هم به وسیله اطلاق مقامی می توان نتیجه گرفت که ظواهر قرآن کریم حجت است.

نکته!

نحوه استدلال به اطلاق مقامی چنین است: مولا(شارع) مقدس در مقام بیان مراد و منظور خویش بود. اگر منظور از مطابقت با محتوا و مضمون قرآن، چیزی غیر از مطابق با ظاهر قرآن بود بیان می کرد. و چون بیان نکرده نتیجه می گیریم مرادش از مطابقت با محتوا، همان مطابقت با ظاهر قرآن کریم است.

اشکال بر شهید صدر

ممکن است کسی به دفاع از اخباریون بگوید این دسته اخبار و روایات که شما (اصولیون) بیان کردید ما هم قبول داریم لکن منظور از طرح اخبار مخالف با آیات قرآن دو دسته آیات است؛

الف. آیاتی که توسط یک دسته اخبار و روایات دیگر ظاهر آنها اثبات شده باشد.

ب. آیاتی که نص هستند، نه ظاهر

شهید صدر در مقام رد این دو مطلب می فرماید این اخبار در مقام جعل معیار و ملاکی برای اثبات صدق و عدم صدق تمام اخبار است، که این معیار مطابقت با آیات قرآن است. علاوه بر آنکه اگر مراد از آیات قرآن نص قرآنی باشد نه ظواهر، باید گفت با توجه به اینکه نصوص از لحاظ تعداد بسیار کم هستند معنا ندارد که معیار برای صدق اخبار و روایات که در نهایت فراوانی هستند قرار بگیرند.

حاصل آنکه بر فرض اینکه به حسب دلالت و سند روایاتی را که دلالت بر عدم حجیت ظواهر قرآن می‌کنند بپذیریم، با آن دسته از روایاتی که دلالت می‌کنند ظاهر قرآن کریم حجت است، متعارض خواهند بود. حال اگر در مقام رفع تعارض نتوانیم روایاتی را که دلالت بر حجیت ظواهر قرآن دارند، مقدم کنیم، هر دو دسته از روایات (روایاتی که دلالت بر حجیت ظواهر دارند و روایاتی که دلالت بر عدم حجیت ظواهر دارند)، از حجیت ساقط می‌شوند و لذا نخواهیم توانست به هر دو دسته از روایات تمسک کنیم. در این صورت برای ما نسبت به حجیت ظواهر قرآن کریم شک و تردید به وجود می‌آید. از آنجا که در عصر معصومین علیهم السلام، قطعاً به ظواهر قرآن عمل می‌کردند و این عمل جایز بود، همین جواز و حجیت را در عصر حاضر استصحاب می‌کنیم. به این بیان که قبلاً (عصر معصومین) ظواهر قرآن حجیت بود؛ الان شک در حجیت داریم، این حجیت را استصحاب کرده و نتیجه می‌گیریم که ظواهر قرآن کماکان حجت است.

• دلیل سوم:

بر خلاف دلیل اول و دوم که حجیت ظواهر قرآنی را مورد مناقشه قرار می‌داد، در دلیل سوم اصل وجود ظواهر قرآنی توسط اخباریون مورد انکار قرار می‌گیرد. یعنی بر اساس دلیل سوم آیات قرآن مجمل هستند و ظهوری ندارند تا ما از حجیت و عدم حجیت آنها صحبت نماییم. و این مجمل بودن به دو جهت است؛

الف. خداوند عمداً آیات قرآن را مجمل قرار داده تا نیاز مردم به وجود امام بیشتر احساس شود.

ب. آیات قرآن به جهت اینکه معانی بسیار عمیقی را در بر می‌گیرد، به راحتی قابل فهم نیست. لذا امکان اینکه آیات قرآن برای همه مردم قابل فهم باشد وجود نداشت.

• جواب از دلیل سوم:

اولاً، اگر خداوند عمداً آیات قرآن را مجمل قرار داده باشد، بر خلاف حکمت است. به بیان دیگر لازمه‌اش لغویت نزول قرآن است. اگر کسی بگوید لغویت لازم نمی‌آید زیرا حکمت اجمال این است که مردم نیاز به وجود امام را احساس نمایند، خواهیم گفت نیاز مردم به امام متوقف بر اثبات اصل دین است؛ یعنی ابتدا باید اصل دین که متوقف بر فهم قرآن است ثابت شود، سپس بحث نیاز مردم به وجود امام مطرح گردد.

ثانیاً؛ هدف قرآن هدایت انسان است، بنابراین اگر بگوییم آیات قرآن به جهت معانی عمیق آن قابل فهم نیست، برخلاف هدف از نزول قرآن خواهد بود. (به بیان دیگر اگر قرآن قابل فهم نیست، پس چگونه می‌توان آن را کتاب هدایت نامید).

نتیجه آنکه ظواهر قرآن نیز همانند ظواهر روایات حجت می‌باشند.

با توجه به آنچه در این درس بیان شد، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

- ۱- اشتراک و اختلاف میان اخباریون و اصولیون در بحث حجیت ظواهر را توضیح دهید؟
- ۲- بر اساس آیه هفتم از سوره آل عمران، چگونه اخباریون بر عدم حجیت ظواهر استدلال می کنند؟
- ۳- توضیح دهید آیا استدلال اخباریون بر آیه هفتم از سوره آل عمران، برای اثبات حجیت خبر واحد، صحیح است؟
- ۴- روایاتی که را اخباریون مدعی هستند بر عدم حجیت ظواهر دلالت می کنند، دسته بندی نموده و نحوه استدلال به هر دسته را توضیح دهید؟
- ۵- جواب مشترک شهید صدر بر مجموع روایاتی که اخباریون برای اثبات عدم حجیت ظواهر بیان کرده اند، چیست؟
- ۶- چگونه می توان به وسیله استصحاب حجیت ظواهر قرآن کریم را اثبات کرد؟
- ۷- ادعای اینکه دلالت الفاظ قرآن کریم مجمل است و اساساً ظهوری ندارد را توضیح داده و صحت آن را ارزیابی نمائید؟

درس فهم: (از صفحه ٢٠٠ تا صفحه ٢٠٤ - الدليل العقلي تا استحالة التكليف بغير المقدور)

متن عربي

الأدلة المحرزة ٢

الدليل العقلي

١ - إثبات القضايا العقلية.

٢ - حجية الدليل العقلي.

تمهيد

المقصود من الدليل العقلي كل قضية يدركها العقل ويمكن استنباط حكم شرعي منها. و البحث في الدليل العقلي يقع صغرياً تارة، أى فى إدراك العقل حقاً لهذه القضية أو تلك، و كبروياً أخرى، أى فى حجبة الإدراك العقلي لها. قضايا العقلية على قسمين:

١. ما يكون عنصراً مشتركاً فى الاستنباط، كالملازمة العقلية بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته.
٢. ما يكون خاصاً بمورد معين، كحكم العقل بحرمة الكذب لأنه قبيح. و الأوّل يدخل بصغراه و كبراه فى علم الأصول، لأنهما يبحثان فى عنصر مشترك. و الثانى يدخل بكبراه فقط لأنه عنصر مشترك - كالبحت عن حجبة حكم العقل بالقبح - دون صغراه لأنه ليس عنصراً مشتركاً. و الإدراك العقلي إذا كان قطعياً فلا موجب للبحث عن حجيته بعد الفراغ عن حجبة القطع، و إنما يحتاج إلى ذلك إذا لم يكن قطعياً كما هو واضح. و سوف نصنّف البحث فى القضايا العقلية إلى بحثين: صغرى فى البحث عن القضايا العقلية التى تكون عنصراً مشتركاً، و كبرى فى حجبة الإدراك العقلي غير القطعى.

١- إثبات القضايا العقلية

تقسيم القضايا العقلية

- القضايا العقلية التى هى عنصر مشترك فى استنباط الحكم الشرعي يمكن تقسيمها كما يلى:
١. ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً، و ما يكون عقلياً غير مستقل.

و المراد بالأول ما لا يحتاج في استنباط الحكم الشرعي منه إلى ضم قضية أخرى شرعية، كالحكم بالمالزمة بين حكم العقل بحسن أو قبح شيئاً و حكم الشارع بوجوبه أو حرمة، فإن استنباط حرمة الظلم مثلا من ذلك لا يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقاً.

و المراد بالتالي ما يحتاج إلى ذلك، كالحكم بالمالزمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته، فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء مثلا يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقاً، و هي وجوب الصلاة.

٢. تنقسم القضية العقلية إلى تحليلية و تركيبية.

و المراد بالأولى البحث عن تفسير شيء معين، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخيري، و بالتالية البحث عن استحالة شيء أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه و حقيقته، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

٣. القضية العقلية المستقلة التركيبية تارة تكون سالبة - أي تؤدي إلى استنباط نفي حكم شرعي - كحكم العقل باستحالة التكليف بغير المقدور، و أخرى موجبة - أي تؤدي إلى استنباط ثبوت حكم شرعي - كقضية كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة.

ثم إن القضايا العقلية مترابطة فيما بينها، فقد تؤثر قضية تحليلية في إثبات قضية تحليلية أخرى أو في قضية تركيبية، كما أن القضية التركيبية قد تؤثر في إثبات قضية تحليلية.^{١٩}

مثال الأول: تفسير علاقة الحكم بموضوعه بعلاقة المسبب بالسبب فإنه يؤثر عند بعض في تفسير الواجب التعبدي بما يكون قصد القرية دخيلاً في ملاكه دون متعلقه.

و مثال الثاني: تفسير علاقة الحكم بموضوعه بما سبق، فإنه في نظر بعض يؤثر في إثبات استحالة أخذ قصد القرية في متعلق الواجب التعبدي.

و مثال الثالث: استحالة أخذ قصد القرية في متعلق الواجب التعبدي فإنها توجب تفسير حقيقة الواجب التعبدي بما كان قصد القرية دخيلاً في ملاكه دون متعلقه.

ثم إن بعد هذا نتعرض إلى بحث بعض القضايا العقلية التي تشكل عنصراً مشتركاً.

توضيح و شرح فارسي

• مقدمه

سابقاً بيان كرديم به دليلی كه توسط آن حكم شرعی كشف می شود دليل محرزہ گفته می شود. دليل محرزہ به دو قسم دليل شرعی و دليل عقلی تقسیم می شود. بحث از دليل شرعی در سه مقام (دالت دليل شرعی،

^{١٩}. أما تأثير قضية تركيبية في تركيبية أخرى فلا حاج إلى ذكره لوضوحه.

اثبات صدور دلیل شرعی و حجیت آن، به حول و قوه الهی به پایان رسید. اکنون نوبت به قسم دوم از دلیل محرزه یعنی دلیل عقلی رسیده است.

بحث از دلیل عقلی در دو مقام باید انجام شود؛ الف. اثبات قضیه عقلی (یعنی باید ابتدا اثبات کنیم که آیا دلیل عقلی داریم یا خیر؟) ب. بحث از حجیت دلیل عقلی (یعنی پس از اینکه اثبات کردیم دلیل عقلی داریم، باید بحث کنیم که این دلیل حجت است یا خیر؟).

توضیح اینکه؛ دلیل عقلی عبارت است از هر قضیه و به بیان دقیقتر هر مطلبی که عقل آن را درک کرده و متوجه می‌شود، به گونه‌ای که بتوان از آن حکم شرعی را استنباط نمود. بنابراین بحث پیرامون این دلیل عقلی گاهی صغروی است (یعنی بحث از اینکه آیا عقل توانایی فهم حکم شرعی را دارد؟ و بر فرض توانایی تا چه میزان این قدرت را دارد؟) و گاهی کبروی است (یعنی پس از اینکه اثبات کردیم عقل قادر به درک و کشف حکم شرعی است، آیا این فهم و درک عقل حجت است یا خیر؟).

مطالب و قضایایی که ادعا می‌شود، عقل آنها را درک می‌کند، به دو قسم تقسیم می‌شوند؛

قسم اول: مطالبی که نقش عنصر مشترک برای استنباط حکم شرعی را دارند. مثل قضیه؛ لازمه و جوب هر چیز و جوب مقدمه آن است. (به عنوان مثال: حج واجب است. لازمه و جوب هر چیز، و جوب مقدمه آن است. پس مقدمه و جوب حج یعنی طی مسافت واجب است). در این مثال قضیه عقلیه، کبری برای استنباط حکم شرعی واقع شده است.

شهید صدر می‌فرماید: در این قسم، هر دو مقام بحث صغروی و بحث کبروی از مباحث علم اصول محسوب می‌شود. (بحث صغروی این است که آیا اساساً عقل می‌تواند درک کند که بین جوب یک چیز و جوب مقدمه آن ملازمه وجود دارد؟ بحث کبروی این است که آیا اگر عقل این ملازمه را درک کرد و به وجود ملازمه حکم کرد، آیا این حکم عقل حجت است یا خیر؟)

قسم دوم: قضایا و مطالبی که صرفاً مربوط به حکم شرعی خاص هستند. مثلاً عقل حکم می‌کند چون خمر به دلیل مست کننده‌گی حرام است، فلان ماده هم که مست کننده است، حرام می‌باشد. در اینجا حرام بودن فلان ماده خاص یک حکم شرعی خاص است. یا مثلاً عقل با توجه به اینکه می‌داند هر چیزی که قبیح باشد، حرام است، پس دروغ گویی هم چون قبیح است، حرام است. در این مثال حرمت دروغگویی یک حکم شرعی خاص است.

شهید صدر می‌فرماید: بحث صغروی در این قسم داخل در مباحث علم اصول نیست. مثلاً بحث از اینکه این ماده مخدر است یک عنصر مشترک نیست، بلکه یک عنصر خاص است که در علوم تجربی کشف می‌شود

(یک مسأله تجربی است). یا بحث از اینکه عقل درک می‌کند دروغ گویی قبیح است یک عنصر مشترک نیست، بلکه یک عنصر خاص است که در علم اخلاق مورد بحث واقع می‌شود (یک مسأله اخلاقی است). اما بحث کبروی از آن داخل در علم اصول می‌شود؛ مثلاً حکم عقل به اینکه هر قبیحی حرام است یا با وجود علت (مثلاً مست‌کننده‌گی) معلول (مثلاً حرمت) هم وجود خواهد داشت، یک عنصر مشترک است که می‌تواند در عموم ابواب فقهی مورد توجه و ابتلا باشد، لذا در علم اصول جای بحث دارد.

نکته!

بحث از حجیت و عدم حجیت حکم عقل، زمانی مطرح می‌شود که آنچه توسط عقل درک شده است، ظنی باشد؛ و الا اگر حکم عقل یقینی و قطعی باشد، بحث از حجیت و عدم حجیت آن معنا ندارد. زیرا چنانکه سابقاً بیان کردیم حجیت قطع، ذاتی است و بحث از حجیت و عدم حجیت آن، لغو است.

خلاصه سخن آنکه پیرامون قضایای عقلی ما در دو مقام بحث خواهیم کرد؛

۱. اثبات قضایای عقلی. (باید اثبات کنیم که قضیه عقلی داریم؛ به بیان دیگر عقل قادر به درک حسن و قبح است).

۲. اثبات کنیم که آنچه عقل درک می‌کند حجت و لازم الاتباع است.

بحث اول ← اثبات قضایای عقلی

• تقسیماتی که برای قضایای عقلی متصور است

آن دسته از قضایای عقلی که به شکل عنصر مشترک برای استنباط حکم شرعی بوده، و دلیل عقلی بر حکم شرعی واقع می‌شوند در ذیل سه نوع تقسیم، ارزیابی می‌گردند.

نوع اول: مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه

منظور از مستقلات عقلیه آن دسته از قضایای عقلی هستند که برای استنباط حکم شرعی نیازی به ضمیمه شدن قضیه شرعی دیگری ندارند. به عنوان مثال؛ العقل یحکم بقبح الظلم - کل ما حکم العقل بحسنه او قبحه حکم الشارع بوجوبه او حرمته - فالظلم حرام شرعاً. در این مثال حکم شرعی ما عبارت است از حرمت ظلم، لکن چنانکه ملاحظه می‌فرمایید ما برای اثبات این حکم شرعی از قضیه شرعی دیگری استفاده نکردیم.

منظور از غیر مستقلات عقلیه آن است که برای اثبات حکم شرعی لازم است علاوه بر قضیه عقلی، یک یا چند قضیه شرعی را نیز به آن ضمیمه نماییم. (مثال؛ حج بنا به دستور شارع مقدس واجب است. هر چیزی

که شرعا واجب باشد، به حکم عقل مقدمه آن نیز وجوب شرعی پیدا می کند- پس مقدمات انجام حج (مثلا رفتن به سرزمین مکه و مدینه)، واجب است). چنانکه ملاحظه می فرمایید در این مثال برای اثبات وجوب شرعی مقدمات حج، یک قضیه شرعی (حج بنا به دستور شارع مقدس واجب است)، را به استدلال ضمیمه نمودیم.

نوع دوم: قضایای تحلیلی و قضایای ترکیبی

منظور از قضایای تحلیلی، قضایایی است که در آن به تجزیه و تحلیل حقیقت شیء پرداخته می شود. (بحث پیرامون چیستی یک چیز). به بیان دیگر در خارج یک حقیقت بیشتر نیست و به یک وجود موجود است ولی عقل همان یک حقیقت را به اجزایی تجزیه و تحلیل می کند. مثل بحث از حقیقت وجوب تخییری (وجوب نماز جمعه یا نماز ظهر در ظهر روز جمعه).

منظور از قضایای ترکیبی، آن دسته قضایایی است که پس از فراغت از بحث پیرامون حقیقت آنها، بحث می کنیم که آیا در عالم خارج تحقق آن محال است و یا ضروری الوجود. مثل بحث از محال بودن امر به دو ضد (نماز جمعه و نماز ظهر)، در یک وقت واحد.

نوع سوم: مستقلات عقلیه ترکیبیه سالبه و مستقلات عقلیه ترکیبیه موجب

منظور از سالبه آن دلیلی است که از آن در جهت نفی حکم شرعی استفاده می کنیم. به بیان دیگر به وسیله آن می خواهیم اثبات کنیم که در فلان مورد حکم شرعی وجود ندارد. (به عنوان مثال، محال است انسان نسبت به چیزی که قدرت به انجام آن ندارد، مکلف باشد. به بیان دیگر؛ عقل حکم می کند که امر و یا نهی به چیزی خارج از قدرت مکلف محال است).

منظور از موجب، آن دسته قضایایی است که به توسط آنها می خواهیم وجود حکم شرعی را اثبات کنیم. (هر آنچه را که عقل حکم به قبیح بودن آن کند، شارع مقدس آن را حرام کرده است).

نکته!

قضایای عقلیه با یکدیگر مرتبط هستند و لذا تاثیر و تاثر متقابل نسبت به یکدیگر دارند. به همین جهت گاهی دیده می شود که یک قضیه تحلیلیه در اثبات یک قضیه تحلیلیه دیگر و یا ترکیبیه تأثیر گذار است؛ و گاهی بالعکس برای اثبات یک قضیه تحلیلیه نیاز به یک قضیه ترکیبیه پیدا می کنیم.

مثال اول (اثر گذاری یک قضیه تحلیلیه برای اثبات قضیه تحلیله دیگر)؛ تفسیر رابطه یک حکم (مثلا وجوب) با موضوعش (مکلف مستطیع) به رابطه سبب و مسببی -موضوع، سبب و حکم، مسبب است-، در تفسیر واجب تعبدی به واجبی که در آن قصد قربت در ملاکش لحاظ شده است و نه در متعلقش، مؤثر است.

مثال دوم (تأثیر یک قضیه تحلیلیه در اثبات قضیه ترکیبیه دیگر)؛ تفسیر سابق به نسبت به علاقه و رابطه حکم با موضوعش؛ طبق این فرض برخی معتقدند که باعث می شود تا حکم کنیم که لحاظ قصد قربت در متعلق واجب تعبدی، محال است. (چون دور پیش می آید).

مثال سوم (تأثیر یک قضیه ترکیبیه در اثبات یک قضیه تحلیلیه دیگر)؛ محال بودن لحاظ قصد قربت در متعلق واجب تعبدی، در تفسیر واجب تعبدی به چیزی که در آن قصد قربت در ملاکش لحاظ شده و نه در متعلقش، مؤثر است.

با توجه به آنچه ذکر شد، قضایای عقلیه که به عنوان عنصر مشترک برای استنباط حکم شرعی مورد استفاده قرار می گیرند، را تجزیه و تحلیل می کنیم.

از آنچه در این درس بیان شد، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

۱- منظور از بحث صغروی و کبروی پیرامون دلیل عقلی چیست؟

۲- منظور از دلیل عقلی مستقل و غیر مستقل را توضیح دهید.

۳- قضیه تحلیلیه و ترکیبیه را توضیح دهید؟

۴- اقسام قضیه ترکیبیه را توضیح دهید.

۵- چگونه یک قضیه تحلیلی در اثبات قضیه ترکیبیه مؤثر واقع می شود؟ با مثال بیان کنید.

متن عربى

استحوالة التكليف بغير المقدور

الحكم باستحوالة التكليف بغير المقدور له معنيان:

١. قبح العقوبة عقلاً على مخالفة التكليف بغير المقدور.

٢. إن نفس التكليف بالشىء غير المقدور قبيح بقطع النظر عن العقوبة.

و لتوضيح الحال نقول: إن التكليف بلحاظ مقام الثبوت يشتمل - كما تقدم - على: ملاك، وإرادة و اعتبار.

أما الملاك فلا يلزم اشتراطه بالقدرة كما هو واضح، بل يمكن ثبوته فى حق غير القادر أيضاً.

و أما الإرادة فهى كذلك، إذ هى عبارة عن الحبّ الناشئ من الملاك، و معلوم أن الحبّ و إن كان شديداً يمكن تعلّقه بالمستحيل ذاتاً فضلاً عن المستحيل بالغير.

و أما الاعتبار فلو لاحظناه بما هو، أى بقطع النظر عن داعى التحريك فهو سهل المؤونة، و يمكن ثبوته فى حق غير القادر أيضاً من دون لزوم محذور اللغوية، لإمكان كون الهدف فيه الكشف عن ثبوت الملاك و الإرادة، و لكن لو لاحظناه بما هو ناشئ عن داعى التحريك فالقدرة تكون شرطاً فى الإعتبار، لأن تحريك غير القادر أمر غير ممكن.

و لكن هل داعى التحريك ملحوظ فى الاعتبار أو لا؟ نعم هو معتبر لاقتضاء ظاهر الخطاب - المتضمن للاعتبار و الجعل - كونه بالداعى المذكور.

و على هذا الاساس يكون كل تكليف مشروطاً بالقدرة على متعلقه بدون فرق بين التكليف الإلزامى و غيره، و من دون فرق أيضاً بين كون التكليف تكليفاً بالفعل أو بالترك، فإن الرجز عما لا قدرة على إيجاده أو على الامتناع عنه غير معقول أيضاً.

إذن القدرة هى شرط معتبر فى التكليف، و ليست كذلك بلحاظ الملاك و الإرادة، يعنى قد يكونان ثابتين حالة العجز أيضاً و قد لا يكونان ثابتين.

و فى الحالة التى تكون القدرة دخيلة فى الملاك يعبر: أن دخل القدرة فى التكليف شرعى، و قد تسمى القدرة آنذاك بالقدرة الشرعية تمييزاً عن حالة عدم دخلها فى الملاك فيعبر آنذاك: أن دخل القدرة فى التكليف عقلى، و قد تسمى القدرة آنذاك بالقدرة العقلية.

ثم إنه لا فرق فى استحوالة التكليف بغير المقدور بين أن يكون التكليف مطلقاً من قبيل: طرّ فى السماء، أو يكون مقيداً بقيد اختيارى للمكلف من قبيل: طرّ فى السماء إن صعدت على السطح.

و يجدر الالتفات إلى أن الثمرة في شرطية القدرة بلحاظ العقوبة شيء واضح، و أما بلحاظ نفس التكليف فقد يقال إنها ليست واضحة، إذ مادام لا عقوبة عند عدم القدرة فثبوت التكليف و عدمه لا أثر له آنذاك.

إلا أنه يمكن تصوّر الثمرة لو افترضنا أن وجوب القضاء كان يدور مدار فوات الملاك على المكلف بعد فرض ثبوته في حقه رغم عجزه، فإنه بناء على اشتراط ثبوت التكليف بالقدرة فلا تكليف في حق المكلف غير القادر على الامتثال، و بالتالي لا كاشف عن ثبوت الملاك -إذ الكاشف هو التكليف بالدلالة الالتزامية، و حيث قد فرض سقوط الدلالة المطابقيه فتسقط الدلالة الالتزامية بالتبع عن الحجية -ليصدق أنه قد فاته بعد ثبوته في حقه، و معه فلا يجب القضاء، و هذا بخلاف ما إذا لم تشترط القدرة في صحة التكليف، فإنه يكون ثابتاً آنذاك، و بالتالي يكون ثبوته كاشفاً عن ثبوت الملاك، و حيث إنه قد فات و لو عن عذر للعجز فيثبت وجوب القضاء.

إمكان التكليف المشروط

عرفنا سابقاً أن للحكم مرحلتين: مرحلة الجعل و مرحلة المجعول. و في مرحلة الجعل يجعل الحاكم الحكم على نهج القضية الحقيقية، أى يتصور كل القيود التي يريد إناطة الحكم بها و يجعل الحكم منوطاً بها فيقول مثلاً: إذا استطاع الشخص و كان صحيح البدن و... و جب عليه الحج. و سواء تحققت القيود خارجاً أم لا. فالجعل بنحو القضية الشرطية ثابت. و الوجوب في هذه المرحلة لا يكون ثابتاً في حق هذا المكلف بخصوصه أو ذاك بخصوصه، بل هو ثابت في حق الجميع بنحو القضية الشرطية، و لكن إذا تحققت القيود خارجاً في حق مكلف معين صار فعلياً في حقه دون غيره، و هذا الوجوب الفعلي هو المجعول.

و ما دام الوجوب الفعلي منوطاً بتحقق القيود خارجاً فتصير القيود بمثابة العلة لتحقق المجعول، و أما بلحاظ الجعل فهي ليست علة لثبوته، لأنه ثابت قبل تحققها خارجاً، أى هو متقوم بافتراض القيود و تصوّرها.

و بعد معرفة هذا يتضح أن الحكم المشروط أمر ممكن، و يقصد به أن يكون تحقق الحكم منوطاً بتحقق بعض القيود خارجاً، فإنه قد عرفنا أن المجعول يمكن أن يكون مشروطاً.

و بهذا يتضح اندفاع ما قد يقال: إن الحكم المشروط أمر غير معقول، باعتبار أن الحكم فعل المولى، و هو يتحقق بمجرد إعماله لحاكميته، فأى معنى للحكم المشروط.

و وجه الإندفاع: أن الذى يتحقق بذلك هو الجعل دون المجعول، و الذى ندعى كونه مشروطاً هو المجعول دون الجعل، فلا إشكال.

توضیح و شرح فارسی

قاعدهٔ محال بودن تکلیف به چیزی که مقدور مکلف نیست

محال است که انسان به چیزی که خارج از قدرت و توانایی اوست مکلف شود. از این عبارت دو معنا قابل تصویر است؛

معنای اول؛ (عقاب بما لایطاق قبیح است)

یعنی محال است که مولا مکلف را به خاطر انجام یا ترک چیزی که خارج از توانش بوده عقاب کند. زیرا عقل حکم می‌کند که چون حوزه حق الطاعه افعال اختیاری است، بنابراین عقاب بر فعلی که خارج از اختیار مکلف باشد، قبیح است.

معنای دوم؛ (تکلیف بما لا یطاق قبیح است).

یعنی محال است که مولا به چیزی دستور دهد که خارج از توان مکلف می‌باشد؛ اعم از اینکه بر این تکلیف عقابی مترتب کرده باشد یا خیر.

توضیح معنای دوم

سابقاً بیان کردیم که هر تکلیفی که توسط مولا در خارج ابراز شده، دو مرحله را طی نموده است، که از آن به مقام ثبوت و اثبات تعبیر می‌شود. مقام ثبوت حکم خود سه مرحله را در بر می‌گیرد؛

الف. مرحلهٔ ملاک؛ یعنی مصلحت و یا مفسده داشتن فعل.

ب. مرحلهٔ اراده؛ یعنی شوق و علاقه به انجام فعل و یا ترک آن.

ج. مرحلهٔ اعتبار؛ یعنی مرحلهٔ جعل و قراردادن فعل به عنوان یک تکلیف مثلاً واجب و یا حرام کردن فعل.

با توجه به این مطلب باید دانست که قدرت، شرط ملاک تکلیف نیست. زیرا مصلحت داشتن یا نداشتن یک عمل ربطی به قدرت بر انجام آن یا عدم قدرت بر انجام آن ندارد. هم چنین قدرت شرط اراده و شوق هم نیست، زیرا میل به انجام یک عمل و یا ترک آن ربطی به قدرت بر انجام و یا ترک آن ندارد ولذا منعی ندارد که میل و علاقه نسبت به یک مطلب که حتی ذاتاً محال است، تعلق بگیرد. بنابراین در مورد بحث ما که محال بودن تکلیف ذاتی نیست و به خاطر عدم قدرت است، تعلق اراده هیچ مانعی ندارد و کاملاً ممکن است. اما در ارتباط با اینکه آیا قدرت در مرحله اعتبار شرط است یا خیر؟ بستگی به این دارد که مراد و منظور از اعتبار چه چیزی باشد.

توضیح مطلب آنکه مرحله اعتبار و جعل به دو صورت متصور است؛

الف. صرف اعتبار و جعل باشد؛ در این صورت قدرت شرط نیست. مثلاً مولا به عبد بگوید: (اکرم الوالدین و لو کنت میتا- حتی اگر مُردی باز هم پدر و مادرت را احترام کن). اما حقیقتاً به این عمل دستور نداده است.

ممکن است کسی اشکال کند که فایده این چنین اعتباری چیست؟ آیا لغو نیست؟ شهید صدر می فرماید: خیر، لغویتی پیش نمی آید. مثلاً ممکن است مولا با این روش بخواهد ملاک و اهمیت عمل را نشان دهد. (یعنی هر چند حقیقتاً به آدمی که مرده، معنا ندارد بگوییم پدر و مادرت را اکرام کن چرا که مرده قدرت بر تکلیف ندارد، اما مولا با این امر می خواهد اهمیت احترام به پدر و مادر را نشان دهد).

ب. اعتبار و جعل با هدف ایجاد انگیزه در مخاطب باشد؛ یعنی به این هدف بوده که در مخاطب انگیزه و محرکی به وجود آید تا به واسطه آن، عمل را در خارج محقق سازد و یا ترک کند. شکی نیست که در این مرحله قدرت شرط است. زیرا معنا ندارد که از کسی که توانایی انجام عمل را ندارد بخواهیم عمل را انجام دهد. اساساً کسی که قدرت بر انجام تکلیف ندارد، به انجام عمل تحریک نشده و انگیزه انجام عمل در او به وجود نمی آید.

با توجه به آنچه بیان کردیم روشن شد که وقتی می گوییم تکالیف شرعی مشروط به قدرت است، منظور همین مرحله اخیر (جعل به انگیزه ایجاد داعی در مکلف)، می باشد. چنانکه از ظاهر خطابات شرعی نیز همین معنا از اعتبار قابل برداشت است.

• حوزه قدرت

لازم به ذکر است که در مشروط بودن تکالیف به قدرت، هیچ فرقی بین تکالیف الزامی (حرام و واجب) و تکالیف غیر الزامی (مکروه و مستحب) وجود ندارد. به بیان دیگر بین تکالیف طلبی و تکالیف زجری در اینکه همه مشروط به قدرت هستند، تفاوتی وجود ندارد.

قدرت شرعی و قدرت عقلی

اگر چه در دو مرحله ملاک عمل، و اراده، قدرت شرط نیست. به بیان دیگر اگر چه قدرت شرط ملاک داشتن یک تکلیف نیست. اما این بدان معنا نیست که مولا نتواند ملاک عمل را منوط به قدرت نماید.

بنابراین اگر مولا ملاک عمل را مشروط به داشتن قدرت نمود، مثلاً فرمود حج بر تو واجب است به شرط اینکه استطاعت مالی داشته باشی. در اینجا تا زمانی که فرد استطاعت نداشته باشد تکلیف (حج) از ملاک برخوردار نیست. (به این نوع قدرت بر تکلیف، قدرت شرعی گفته می شود) و اگر ملاک عمل مشروط به

قدرت نباشد به بیان دیگر فقط در مرحله اعتبار، مشروط به قدرت باشد، به این نوع قدرت، قدرت عقلیه گفته می شود. مثلاً وقتی مولا می فرماید: (انفقوا اموالکم - مالتان را انفاق کنید)، وجوب انفاق بدون اینکه از طرف شارع مشروط باشد، به حکم عقل مشروط به این است که مکلف قدرت بر انجام انفاق داشته باشد.

خلاصه آنکه؛ گاهی قدرت مأخوذه در صحت تکلیف، قدرتی خاص و مقید به زمان و مکان مخصوصی است که خود شارع و مولا باید آن را بیان نماید، که اصطلاحاً به آن قدرت شرعی می گویند. پس اعتبار قدرت شرعی در تکلیف، نیازمند دلیلی خاص است و تا مادامی که چنین دلیلی نباشد، معتبر همان قدرت عقلی است.

لحاظ قدرت در تکلیف مطلق و مقید

تکلیف به دو صورت تصور می شود؛ تکلیف مطلق، مثلاً مولا بفرماید: (طِر فی السماء - در آسمان پرواز کن). و تکلیف مقید: یعنی تکلیف مقید به قیدی است که مکلف قادر به انجام آن قید است. (مثل ان صعدت علی السطح طر فی السماء - اگر بالای بلندی رفتی پرواز کن). شهید صدر می فرماید اینکه می گوئیم قدرت شرط تکلیف است، فرقی ندارد که تکلیف ما از قسم اول باشد یا از قسم دوم.

• ثمره معانی قاعده محال بودن تکلیف به غیر مقدور

گفتیم قاعده محال بودن تکلیف به غیر مقدور دو معنا دارد؛ (عقاب بما لا یطاق قبیح است - تکلیف بما لا یطاق قبیح است).

با توجه به این مطلب ممکن است کسی بر ما اشکال بگیرد که چرا شما دو معنا برای این قاعده لحاظ کردید؟ زیرا ثمره و معنای اول از قاعده کاملاً مشخص است و آن اینکه عقلاً قبیح است که مولای حکیم عبد را به خاطر عملی که قدرت بر انجام و یا ترک آن ندارد، عقاب کند. وقتی این معنا را پذیرفتیم دیگر معنا ندارد که بگوییم تکلیف به چیزی که مقدور مکلف نیست هم محال است.

توضیح اینکه؛ وقتی ما پذیرفتیم که از لحاظ عقلی قبیح است که عبد به خاطر عملی که قادر به انجام و یا ترک آن نیست، عقاب شود، چه بگوییم تکلیف به عملی که خارج از قدرت مکلف است، قبیح است و چه بگوییم قبیح نیست، فایده ای ندارد، زیرا مهم این است که انسان روز قیامت مجازات نشود و این با معنای اول از قاعده اثبات شد. دیگر چه نیازی به اثبات معنای دوم از قاعده داریم؟

شهید صدر در مقام رد این سخن می فرماید: می پذیریم که عقاب شخصی که قدرت بر تکلیف ندارد محال است، لکن اینکه شما گفتید، ثمره و فایده ای بر معنای دوم مترتب نیست، قابل قبول نیست. زیرا برای

لحاظ معنای دوم از قاعده دو ثمره اساسی مترتب است، که به عنوان نمونه یکی از آن ثمرات را توضیح می دهیم. البته قبل از توضیح ثمره باید خاطر نشان کرد که سابقا اثبات کردیم که مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است، بنابراین اگر مدلول مطابقی یک معنا منتفی شد، مدلول التزامی آن هم منتفی می شود. با توجه به این مطلب در توضیح ثمره می گوئیم؛

گاهی خطابی که از سوی شارع بیان می شود به صورت مطلق است، یعنی در این خطاب قید قدرت نیامده است. (مثلا می فرماید: صلّوا) و نفرموده صلّوا ان کنتم قادرین علیها؛ در اینجا اگر بگوئیم قدرت شرط تکلیف است. (معنای دوم را بپذیریم) با منتفی شدن مدلول مطابقی در حق فرد عاجز (مثلا فردی که در وقت نماز بیهوش بوده است)، مدلول التزامی یعنی مصلحت و ملاک هم منتفی می شود لذا قضاء بر او واجب نیست. اما اگر بگوئیم قدرت شرط تکلیف نیست، معنای التزامی این جمله این خواهد شد که عمل (تکلیف)، دارای ملاک است. لذا هر گاه مکلف قدرت بر عمل پیدا کرد قضا بر او واجب خواهد شد.

• قاعده ممکن بودن تکلیف مشروط

مقدمه:

مطلب اول: فرق بین وجوب و واجب

وجوب عبارت است از اصل تکلیف که فعل مولا است. و به عبارت دیگر وجوب عبارت است از مفاد هیأت امر. و واجب عبارت است از متعلق تکلیف و آن عمل خارجی که فعل عبد است و به عبارت دیگر مدلول ماده امر. مثلا وقتی مولا می فرماید: صلّ - نماز بخوان. در اینجا تکلیف یعنی وجوب، که همان لزوم بجا آوردن نماز است. و خود افعال و اجزاء نماز، که واجب، نامیده می شود.

مطلب دوم: تقسیم واجب به واجب مطلق و واجب مشروط

توضیح اینکه، طبق دیدگاه بیشتر اصولیون، زمانی که یک واجب را با چیزی که خارج از خود واجب است مقایسه می کنیم از دو حال خارج نیست؛ الف. وجوب واجب، مشروط به تحقق آن چیز است (مثل استطاعت برای حج؛ ان کنت مستطیعا یجب علیک الحج - اگر مستطیع شدی بر تو حج واجب می شود). ب. وجوب واجب متوقف بر آن نیست (مثل قطع مسافت برای وجوب حج و یا وضو برای وجوب صلات). قسم اول را واجب مشروط و قسم دوم را واجب مطلق می گویند.

با توجه به مطالب فوق، پیرامون اینکه آیا احکام شرعی می توانند مشروط باشند یا خیر، دو نظریه مطرح است؛ برخی (منسوب به شیخ انصاری)، معتقدند چنین امکانی وجود ندارد و معقول نیست که حکم شرعی

مشروط باشد. در مقابل برخی دیگر (مشهور اصولیون و از جمله شهید صدر)، معتقدند چنین چیزی ممکن و کاملاً معقول است.

بیان شهید صدر در توضیح امکان مشروط بودن وجوب

سابقاً پیرامون جعل و مجعول در یک حکم شرعی بحث کردیم؛

الف. جعل، یعنی همان بیان و اعتبار مولا، که در خارج تحقق یافته و از سوی مولا صادر شده است. در این مرحله حکم به صورت یک قضیه حقیقیه لحاظ می‌شود. یعنی مولا تمام خصوصیات و قیودی را که در حکم دخالت دارند را تصور کرده و حکم را مشروط به تحقق این قیود و خصوصیات می‌کند. مثلاً می‌گوید: (إذا استطاع الإنسان و كان صحيح البدن و جب عليه الحج - اگر انسان مستطیع شد و از لحاظ جسمی سالم بود، حج بر او واجب می‌شود). در این مثال که یک جمله شرطیه می‌باشد، شرط عبارت است از؛ إذا استطاع الإنسان و كان صحيح البدن. و جزا عبارت است از؛ و جب عليه الحج.

ب. مجعول (جزا)، فعلیت پیدا کردن تکلیف، (مثل وجوب حج در مثال فوق) که در خارج بالفعل تحقق نیافته است و زمانی محقق می‌شود که شروط ذکر شده از سوی مولا، تحقق پذیرد. یعنی زمانی وجوب حج در حق مکلف بالفعل می‌شود که شرائط وجوب، مثل استطاعت، سلامت جسمی در خارج تحقق پذیرد.

با توجه به تحلیل فوق می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که قیود و شروط تکلیف (مثل استطاعت و سالم بودن) نسبت به مجعول (فعلیت پیدا کردن تکلیف) به منزله علت هستند و تا زمانی که قیود و شروط یک تکلیف در خارج محقق نشود، مجعول نیز محقق نخواهد شد. اما تحقق خارجی قیود و شروط نسبت به جعل، علت نیستند، بنابراین اشکالی ندارد که قیود و شروط تکلیف در خارج محقق نشده باشند و با این حال جعل محقق شده باشد. طبق این فرض اشکالی ندارد که بگوئیم تکلیف مشروط داریم و مرادمان از تکلیف مشروط، مرحله مجعول باشد. به این بیان که فعلیت تکلیف (مثلاً فعلیت وجوب حج)، منوط است به تحقق قیود و شروط خارجی آن (مثل استطاعت و سالم بودن مکلف).

با توجه به توضیحات ذکر شده، دیدگاه آن دسته از علماء که معتقدند تکلیف مشروط نداریم و حکم از همان ابتدا از مولا صادر شده و با صدور آن، تکلیف وجود پیدا می‌کند و معنا ندارد بگوئیم مشروط است، رد می‌شود. زیرا آن چیزی که با بیان مولا ثابت می‌شود و مشروط نیست، جعل تکلیف است، و مراد ما از امکان تکلیف مشروط، مرحله مجعول است و نه جعل تکلیف.

نکته اول!

در یک تقسیم قضیه به دو قسم تقسیم می شود؛

۱. قضیه خارجی: قضیه خارجی، قضیه محصوره کلیه‌ای است که از اول حکم می‌رود روی یک عده افرادی که بالفعل در خارج موجودند؛ مثل «کلّ من فی العسکر قتل» یعنی تمام آن سپاه یکجا کشته شدند. بجای اینکه بگوییم این سرباز کشته شد، آن سرباز کشته شد، آن سرباز کشته شد، می‌گوییم: «قتل من فی العسکر»

۲. قضیه حقیقیه: قضیه حقیقیه قضیه‌ای است که حکم روی طبیعت کلی می‌رود. در طبیعت کلی هیچ محدودیتی نیست که افرادش در خارج موجود باشند یا نه. حکم شامل این طبیعت می‌شود، می‌خواهد افرادش موجود باشند در زمان حاضر، می‌خواهد موجود بوده باشند در زمان گذشته، و می‌خواهد موجود بشوند در آینده؛ مثل اینکه می‌گوییم: «هر آهنی در اثر حرارت منبسط می‌شود». که هر جا آهن موجود باشد این حکم را دارد.

با توجه به مطلب فوق باید اشاره کرد که، جعل احکام شرعی در قالب قسم دوم از قضایا (یعنی قضیه حقیقیه)، تعریف می‌شوند.

نکته دوم!

حکم شرعی بر دو قسم است؛

حکم تکلیفی (احکام خمسّه؛ وجوب، حرمت، و...) - حکم وضعی (ملکیت، زوجیت و...).

پس از اینکه اثبات کردیم می‌توانیم حکم مشروط داشته باشیم، فرقی ندارد که این حکم از قبیل احکام تکلیفی باشد و یا از قبیل احکام وضعیه.

با توجه به مطالب این درس، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

۱- منظور از اینکه گفته می‌شود تکلیف به غیر مقدور محال است، چیست؟

۲- کدام مرحله از تکلیف مشروط به قدرت است؟ توضیح دهید.

۳- منظور از قدرت شرعی و عقلی در تکالیف را با مثال ارزیابی کنید؟

۴- آیا می‌توان ثمره‌ای برای دو معنایی که برای قاعده محال بودن تکلیف غیر مقدور بیان شده، ذکر کرد؟

۵- دیدگاه کسانی که را منکر وجود تکلیف مشروط هستند، ارزیابی و نقد کنید.

درس يازدهم: (از صفحه ٢٠٧ تا صفحه ٢١١ - از تنوع القيود تا الشرط المتأخر)

متن عربي

تنوع القيود

في قولنا: «إذا زالت الشمس فصل متطهراً» يوجد قيدان للصلاة: زوال الشمس، و الطهارة. و زوال الشمس قيد للوجوب الفعلي، بمعنى أنه لا وجوب فعلياً قبل الزوال، بينما الطهارة ليست كذلك -لوضوح أن الوجوب الفعلي يثبت بعد الزوال حتى إذا لم يكن المكلف متطهراً - و إنما هو قيد لنفس الصلاة التي هي الواجب، أو بالأحرى هي متعلق الوجوب.

و معنى كون الطهارة قيداً للواجب أن الأمر متعلق بالحصّة الخاصة، أى الصلاة مع الطهارة. و إذا أردنا تحليل الحصّة المذكورة نجدها مركبة من صلاة و تقيّد بالطهارة، فالأمر بها أمر بالصلاة و بالتقيّد. إذن معنى أخذ شيء قيداً في الواجب هو تخصيص الواجب به، و تعلق الأمر به بما هو مقيد بذلك القيد. ثم إن الطهارة لو لاحظناها مع نفس الصلاة لا نجد أن إحداها علة أو جزء علة للأخرى، بينما لو لاحظناها مع تقيّد الصلاة بها وجدنا أنها علة للتقيّد، إذ لولاها لما وجدت الصلاة مقيدة بها. و الخلاصة: أن أخذ الطهارة مثلاً قيداً للصلاة يعنى:

١. تخصيص الواجب بها.
 ٢. أن الأمر يتعلّق بالصلاة و بالتقيّد بالقيد.
 ٣. أن نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلة إلى المعلول، و ليس كذلك نسبته إلى ذات الواجب.
- و يجدر الالتفات إلى أن الخصوصية -أى خصوصية كانت- كما قد تؤخذ تارة قيداً للوجوب فقط كالزوال لوجوب الصلاة، و تؤخذ أخرى قيداً للواجب فقط كالطهارة للصلاة، قد تؤخذ ثالثة قيداً للوجوب و الواجب معاً، كخصوصية شهر رمضان، و هى أيضاً قيد للصوم الواجب، بمعنى أنه لو دخل رمضان فالوجوب و إن تحقق إلّا أن الصوم لا يقع مصداقاً للواجب إلّا إذا أتى به خلال رمضان لا بعده.
- و لأجل كون خصوصية رمضان قيداً للوجوب يكون الوجوب تابعاً لتحقيقها، و لأجل كونها قيداً للواجب يكون الوجوب متعلقاً بالمقيد بها، أى بالصوم و بالتقيّد بكونه في رمضان.

أحكام القيود المتنوعة

قيود الواجب على نوعين:

١. ما يلزم تحصيله، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.
٢. ما لا يلزم تحصيله، كالاتطاعة بالنسبة إلى الحج.

و ما هو الضابط في كون القيد من هذا أو من ذاك؟ و الجواب:
أن القيد إذا كان قيدياً للوجوب فلا يجب تحصيله، لأنه قبل حصوله لا وجوب لذي المقدمة ليرشح منه
الوجوب عليه، و بعد تحققه لا معنى لوجوب تحصيله لأنه من طلب الحاصل.
و إذا كان قيدياً للواجب فقط فيجب تحصيله، لأن الوجوب متعلق بالواجب و بالتقيد بذلك القيد، فيلزم تحصيل
القيد ليحصل التقيد و بالتالي ليمتثل الوجوب.
و إذا كان قيدياً للواجب و الوجوب معاً فلا يلزم تحصيله لما تقدم من النكتة. نعم متى ما وجد القيد يلزم على
المكلف إيجاد الواجب و إيجاده متقيداً بذلك القيد.

و بهذا نخرج بما يلي:

١. إن قيد الوجوب لا يلزم تحصيله.
 ٢. إن قيد الواجب فقط يلزم تحصيله.
 ٣. ما كان قيدياً لهما معاً - كدخول شهر رمضان - لا يلزم تحصيله، ولكنه لو حصل القيد فيلزم على المكلف
إيجاد الصوم مثلاً في شهر رمضان لا بعده.
- ثم إن قيود الواجب حيث يلزم تحصيلها فيلزم أن تكون مقدورة بخلاف الوجوب فلا يلزم فيها ذلك، بل قد تكون
كذلك كالاستطاعة، و قد لا تكون كزوال الشمس، حيث لا يلزم تحصيلها.

المقدمة الشرعية و العقلية

قيد الواجب تارة يأخذه الشارع قيدياً فيخصص به الواجب و يأمر بالحصّة الخاصة، كالطهارة، و يسمى بالمقدمة
الشرعية، و أخرى يكون مقدمة لتحقق الواجب و لو لم يؤخذ من قبل الشارع، كركوب الطائرة للوصول إلى الحج،
و يسمى بالمقدمة العقلية. و المقدمة العقلية قد تؤخذ قيدياً للوجوب فلا يلزم تحصيلها، و قد تؤخذ قيدياً للواجب
فيلزم تحصيلها.

و يجدر الإلتفات إلى أن مقدمة الواجب - سواء كانت شرعية أم عقلية - إنما يجب تحصيلها بعد فعلياً و جوب ذي
المقدمة بفعلياً كل القيود المأخوذة فيه، فالوضوء إنما يجب إذا وجبت الصلاة بدخول الزوال مثلاً، و أما قبل ذلك
فلا يجب لعدم وجوب ذي المقدمة.

المقدمة المفوتة

إذا كان للواجب مقدمة، و كان وجوبه مشروطاً بزمان معيّن، و فرض أن تلك المقدمة كان يتعذر تحصيلها ذلك
الزمان، و لكن كان بالإمكان تحصيلها قبل ذلك، فهل يجب عقلاً على المكلف تحصيلها قبل ذلك؟ كمن يعلم أنه
لا يتمكن على الوضوء بعد دخول الزوال مثلاً، فهل يلزمه فعله قبل ذلك؟ إن القاعدة تقتضى عدم، إذ قبل الزوال
لا وجوب للصلاة لتجب المقدمة، و بتركها قبل الزوال لا يحدث وجوب عند الزوال لبيتلي بمخالفته، لأنه يصبح

عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب، و المفروض أن كل تكليف مشروط بالقدرة. و يصطلح على كل مقدمة من هذا القبيل بالمقدمة المفوته، و القاعدة تقتضى كما عرفنا عدم وجوبها. و لكن قد يتفق أحياناً أن تكون مقدمة الواجب هي دائماً مقدمة مفوته، كالحج تاسع ذى الحجة، فإنه لو لم يسافر المكلف قبل ذلك فلا يدرك الواجب حينئذ، من دون فرق بين هذه السنة و التي بعدها. و لا إشكال فقهيّاً فى لزوم السفر قبل وقت الواجب، و لكن وقع البحث فى كيفية توجيه ذلك على طبق الصناعة، و يأتى هنا فى حلقة مقبلة إن شاء الله تعالى بعض المحاولات فى المجال المذكور.

توضیح و شرح فارسی

• تقسیم بندی قیود (تنوع القیود):

قیدها و شروطی که شارع بیان می کند، به لحاظ اینکه بر سر حکم یا متعلق حکم در آمده‌اند سه صورت دارند؛

۱. قید وجوب: آن دسته از قیود و شروطی که در بحث بالا پیرامون واجب مشروط بحث کردیم، قید وجوب هستند. یعنی قیودی که به هیأت امر، تعلق گرفته‌اند. به بیان دیگر قید بر سر حکم در آمده باشد)

مثال: إذا زالت الشمس صل متطهراً- هنگام زوال خورشید نماز با طهارت بجا آور. در این مثال دو قید داریم. زوال شمس و طهارت، که زوال شمس به صورت شرط و قید برای تحقق وجوب صلات لحاظ شده است. در نتیجه باعث شده است وجوب، مشروط شود.

۲. قید واجب: آن دسته از قیود که سبب مقید شدن واجب می‌شوند. یعنی قیودی که بر ماده امر تعلق می‌گیرند. به بیان دیگر قید بر سر متعلق حکم در آمده باشد.

مثال؛ إذا زالت الشمس صل متطهراً- هنگام زوال خورشید نماز با طهارت بجا آور. در این مثال قید طهارت، به خود واجب یعنی صلات تعلق گرفته است.

توضیح اینکه، صلات که واجب، و به بیان دیگر متعلق وجوب می‌باشد، افراد و مصادیق متعددی می‌تواند داشته باشد، صلات با طهارت، صلات بدون طهارت، صلات با عبا، صلات بدون عبا و... و وقتی مولا می‌فرماید صل مع الطهاره در واقع واجب یعنی صلات را از ناحیه طهارت، مقید می‌کند به صلاتی که با طهارت باشد.

رابطه قید و واجب

هنگامی که قید و واجب را لحاظ کنیم بدون اینکه نظر به نوع رابطه آنها داشته باشیم، نه می توانیم بگوییم قید جزء العله برای واجب است و نه تمام العله، اما اگر قید را با توجه به نوع رابطه ای که با واجب برقرار کرده (وجه مقید بودنش)، لحاظ نماییم، قید به عنوان علت برای واجب مقید تلقی می شود.

به عنوان مثال؛ مولا فرموده صل مع الطهاره. در اینجا صلات واجب و طهارت قید آن می باشد. حال اگر طهارت را به همراه صلات تصور کنیم بدون اینکه توجهی به رابطه آن دو داشته باشیم، طهارت نه به عنوان جزء العله و نه تمام العله برای واجب (یعنی صلات) است. اما اگر طهارت را از این جهت که صلات را مقید می کند، تصور کنیم، طهارت علت برای واجب مقید (صلات مقید به طهارت) خواهد بود، یعنی واجب مقید (صلات مقید به طهارت)، زمانی تحقق می یابد که با طهارت باشد.

خلاصه آنکه وقتی شارع مقدس برای واجب قیدی را لحاظ می کند، مثلاً می گوید: صل مع الطهاره، معنایش این است که؛

اولاً، واجب (صلات)، مقید به آن قید (طهارت) است.

ثانیاً، امر مولوی علاوه بر آنکه بر ذات واجب (صلات) تعلق گرفته، بر مقید بودن آن به قید (طهارت) هم، تعلق گرفته است.

ثالثاً، رابطه قید (طهارت) و تقید (مقید کردن واجب به قید)، رابطه علت و معلول است، هر چند این رابطه با خود واجب وجود ندارد.

۳. قید وجوب و واجب

گاهی یک قید هم قید وجوب است و هم قید واجب. مثل ماه رمضان که قید روزه واجب رمضان است. از این جهت که تا ماه رمضان نیاید حکم (وجوب) نمی آید، قید وجوب است. و از این جهت که این صوم واجب باید در ماه رمضان باشد نه سایر ماهها، قید واجب (صوم)، است. یعنی امر مولا به صومی که مقید به ماه رمضان می باشد تعلق گرفته است.

• احکام قیدها

قیودی که در لسان شارع برای حکم شرعی و یا متعلق حکم شرعی در نظر گرفته می شوند، به لحاظ نوع حکمی که بر آنها مترتب است به دو نوع تقسیم می شوند؛

قسم اول، قیدها و شرطهایی که ایجاد آنها بر مکلف واجب نیست. لذا اگر مکلف آنها را در خارج ایجاد نکند معصیتی بر او تعلق نمی گیرد. مثل استطاعت برای حج.

قسم دوم، قیودی که ایجاد آنها در خارج بر مکلف واجب است و مکلف موظف است آن شرایط و یا قیود را ایجاد نماید. مثل طهارت نسبت به صلات.

بیان ملاک تشخیص اینکه آیا لازم است مکلف قید را انجام دهد یا خیر

با توجه به مطلب فوق سئوالی مطرح می‌شود و آن اینکه از کجا بدانیم قید مذکور در لسان شارع، از کدام نوع می‌باشد؟ به بیان دیگر از کجا باید بدانیم که ایجاد قید مذکور، بر مکلف واجب است یا خیر؟

شهید صدر در مقام پاسخ به این پرسش می‌فرماید، ما می‌توانیم ضابطه ای را معرفی نماییم تا بر اساس آن فرد بتواند تشخیص دهد که ایجاد قید در خارج بر او واجب است یا خیر. آن ضابطه این است که؛ عقل حکم می‌کند؛ اگر قید در لسان شارع قید وجوب باشد، در این صورت ایجاد آن بر مکلف واجب نیست. بلکه زمانی که قید به وجود آمد، تکلیف به گردن او می‌آید. زیرا تا قبل از به وجود آمدن قید (مثلا زوال خورشید) ذی المقدمه (تکلیف یعنی نماز)، وجوبش فعلی نشده است و وقتی وجوب تکلیف فعلیت پیدا نکرد، مقدمه (قید یعنی زوال هم) وجوبش فعلیت پیدا نمی‌کند و لذا ایجاد آن در خارج بر مکلف واجب نیست، و بعد از حصول قید (زوال خورشید)، اگر چه تکلیف (وجوب نماز)، فعلیت پیدا می‌کند، با این حال معنا ندارد که بگوئیم ایجاد قید (زوال خورشید)، واجب است؛ زیرا خودش به وجود آمده و امر به ایجاد آن در خارج، امر به تحصیل حاصل است.

اما اگر قید، قید متعلق وجوب، یعنی واجب بود، در این صورت تحصیل و ایجاد قید هم بر او واجب است، زیرا در این صورت وجوب فعل تحقق یافته است، و لذا مکلف است و چون مکلف است، وظیفه دارد قید را هم در خارج ایجاد کند به بیان دیگر در این صورت او مکلف است به واجب مقید.

و اگر قید هم قید وجوب بود و هم قید واجب (حلول ماه رمضان)، در این صورت هم ایجاد قید بر مکلف واجب نیست، لکن پس از آنکه قید خودش به وجود آمد در این صورت؛ مکلف موظف است واجب (روزه) را بر اساس آن انجام دهد. یعنی حق ندارد روزه را به بعد از ماه رمضان تأخیر بیندازد یا نیت غیر روزه ماه رمضان کند.

نتیجه مطلب

۱- اگر قید، قید وجوب باشد ایجاد آن بر مکلف واجب نیست. (مثل زوال خورشید برای تحقق وجوب نماز ظهر).

۲- اگر قید واجب باشد، تحصیل آن بر مکلف واجب است (مثل طهارت برای نماز).

۳- اگر قید واجب و وجوب باشد، از این حیث که قید وجوب است، چیزی بر او واجب نیست، اما پس از به وجود آمدن قید، موظف است به واجب مقید، یعنی موظف است واجب را به همراه قید ایجاد کند. (مثل حلول ماه رمضان).

بنابراین از آنجا که مکلف موظف است قیودی را که بر سر واجب در آمده اند در خارج ایجاد کند، باید قیود واجب مقدور مکلف باشد. مثل، صل مع الطهاره، که طهارت قید صلات است و مقدور مکلف. از سوی دیگر چون تحصیل قیود وجوب بر عهده مکلف نیست، لذا قدرت و یا عدم قدرت مکلف در تحصیل مقدمه، نقشی ندارد. مثل ان استطعت فحج و ان زالت الشمس فصل. که به صورت قید برای وجوب لحاظ شده‌اند.

مقدمه شرعی و عقلیه

سابقاً اقسام قید را مورد بررسی و ارزیابی قرار دادیم و گفتیم قید بر دو قسم است، قید واجب مثل طهارت برای نماز، و قید وجوب مثل استطاعت برای حج. در ادامه تقسیمات قید، به تقسیم بندی قیده‌های واجب می‌پردازیم.

از آنجا که قیود واجب، سبب تحقق خارجی واجب می‌شوند، مقدمه واجب نامیده می‌شوند. زیرا این قیود مقدمه هستند برای اینکه واجب در خارج تحقق پیدا کند.

قیود واجب و به بیان دیگر مقدمات واجب به دو قسم شرعی و عقلی، تقسیم می‌شوند؛

الف. مقدمات شرعی (قیود تشریحی): به آن قیودی گفته می‌شود که توسط خود شارع مقدس به عنوان قید برای واجب لحاظ شده‌اند. یعنی خود شارع به جعل شرعی واجب را، مقید به قیودی خاص کرده است. مثل طهارت برای نماز. که در لسان شارع طهارت به عنوان قید نماز لحاظ شده است.

ب. مقدمات عقلیه (قیود تکوینی): به آن دسته قیودی گفته می‌شود که در لسان شارع به عنوان قید واجب لحاظ نشده است، بلکه خود عقل درک می‌کند که تحقق خارجی واجب بدون این نوع قیود امکان پذیر نیست. مثل فراهم کردن وسیله نقلیه برای کسی که حج بر او واجب شده و نمی‌تواند پیاده به حج برود. فراهم کردن وسیله نقلیه در عین اینکه قید واجب است، در لسان شارع لحاظ نشده است.

• زمان ایجاد قید

گفتیم که در قیود وجوب، تحقق خارجی قید بر عهده مکلف نیست. (مثلاً اگر مولا فرمود: هنگام زوال خورشید نماز ظهر بخوان، تحقق و ایجاد زوال خورشید به عهده مکلف نیست). اما در قیود واجب، بر مکلف

واجب است که آن را محقق سازد. (مثلا اگر مولا فرمود صل مع الطهاره، بر مکلف لازم است که طهارت را محقق سازد). و از این جهت بین مقدمه عقليه و شرعيه واجب فرقی وجود ندارد.

پس از اینکه اثبات شد انجام مقدمه واجب همانند خود واجب بر مکلف لازم است، این سؤال مطرح می‌شود که چه زمانی بر مکلف لازم است مقدمه واجب را فراهم کند؟ و آیا اساسا وقت خاصی دارد؟

شهید صدر در توضیح این مطلب می‌فرماید: زمان ایجاد قید واجب اعم از اینکه شرعی باشد و یا عقلی، پس از تحقق وجوب فعل است. به بیان دیگر تا زمانی که حکم شرعی در حق او فعلیت نیابد، تحصیل مقدمات واجب بر او واجب نیست. مثلا مولا می‌فرماید: صل صلاة الظهر مع الطهاره - نماز ظهر را با وضو بخوان.

در این مثال زوال خورشید قید وجوب نماز، و وضو قید واجب (نماز) است، و تا زمانی که زوال خورشید تحقق نپذیرد نماز واجب نیست، و وقتی نماز واجب نبود، تحصیل مقدمه آن یعنی طهارت (وضو) هم بر مکلف واجب نیست.

• انجام قید قبل از وجوب عمل

با توجه به مطلب سابق اثبات کردیم که تا زمانی که وجوب یک واجب به فعلیت نرسیده باشد، انجام مقدمات واجب بر مکلف واجب نیست. لذا این قاعده را به دست آوردیم که بر مکلف انجام مقدمه واجب، قبل از فعلیت وجوب، واجب نیست. لکن سئوالی در اینجا مطرح می‌شود؛ و آن اینکه آیا این قاعده همیشگی است و استثناء بردار نیست؟

توضیح اینکه؛ هنگامی که به روایات اسلامی مراجعه می‌کنیم، در مورد واجبات موقته (واجباتی که برای انجام آنها وقت خاصی معین شده است. مثل نماز صبح که وقت انجام آن از طلوع فجر تا طلوع خورشید است)، به مواردی برخورد می‌کنیم که در آن موارد مقدمه واجب پیش از زمان وجوب واجب (ذی المقدمه)، واجب شده است. به این گونه مقدمات، مقدمات مفوته گفته می‌شود. و وجه تسمیه اش آن است که اگر پیش از وقت وجوب واجب (ذی المقدمه) انجام نگیرند، سبب تفویت واجب در وقت خودش می‌شوند. (یعنی سبب می‌شود که واجب از ما فوت شود و نتوانیم آن را انجام دهیم) با توجه به این مطلب سئوالی مطرح می‌شود که آیا در این گونه موارد هم قبل از فعلیت وجوب، انجام مقدمه بر مکلف واجب نیست؟

شهید صدر برای پاسخ به این پرسش مقدمات مفوته را به دو قسم تقسیم می‌کند؛

الف. در بعضی از موارد و نه همیشه، انجام ندادن مقدمه قبل از رسیدن وقت واجب، باعث می‌شود که انسان نتواند در وقت، واجب را انجام دهد. (مثلا هنوز وقت نماز ظهر نرسیده است، و مکلف فعلا به آب و یا خاک

دسترسی دارد و می داند که اگر هم اکنون وضو نگیرد و یا تیمم نکند، هنگام وقت نماز ظهر، به آب و یا خاک دسترسی نخواهد داشت. و در نتیجه نخواهد توانست نماز را با طهارت بخواند.

شهید صدر می فرماید: در این گونه موارد ما بر اساس قاعده عمل می کنیم؛ یعنی می گوییم چون وجوب عمل فعلی نشده است (مثلا در مثال ما هنوز وقت نماز ظهر نرسیده است)، بنابراین انجام مقدمه واجب هم بر مکلف واجب نیست. لذا می تواند مقدمه را ترک نماید. یعنی لازم نیست قبل از رسیدن وقت نماز، وضو بگیرد و یا تیمم نماید.

ب. مقدمه واجب به گونه ای است که انجام ندادن آن قبل از وقت، باعث می شود هیچگاه واجب در وقت خودش انجام نگیرد. (مثلا وقوف در عرفات بر انسان مستطیع واجب است. زمان این واجب، ظهر روز نهم ذی الحجه است. حال اگر مکلف قبل از ظهر روز عرفه در عرفات نباشد، باعث می شود که هیچ گاه واجب (وقوف در عرفه)، تحقق نپذیرد).

شهید صدر می فرماید: از لحاظ فقهی اگر بخواهیم بحث کنیم شکی نیست که در این گونه موارد بر مکلف واجب است که مقدمه را قبل از رسیدن زمان واجب انجام دهد. اما از لحاظ اصولی نیز آیا انجام مقدمه واجب است؟ و اگر واجب است با توجه به اینکه قاعده بر عدم وجوب داریم، چگونه این وجوب تفسیر و تبیین می شود؟ اینها مباحثی است که در درس های بعدی و بخش ثالثه به آن بیشتر خواهیم پرداخت. (انشاءالله).

با توجه به مطالب بیان شده، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

- ۱- قید وجوب و قید واجب را با مثال توضیح دهید؟
- ۲- آیا ممکن است یک قید، هم قید واجب باشد و هم وجوب؟ توضیح دهید.
- ۳- چگونه می توان تشخیص داد که یک قید، قید واجب است یا قید وجوب؟
- ۴- مقدمه شرعی و مقدمه عقلی چیست، و تفاوت آنها در چیست؟ با ذکر مثال
- ۵- منظور از مقدمه واجب را با مثال توضیح دهید؟
- ۶- چرا به برخی از مقدمات واجب، مقدمه مفوته گفته می شود؟ با مثال
- ۷- وظیفه مکلف در قبال مقدمات مفوته چیست؟ به لحاظ اصولی توضیح دهید.

درس دوازدهم (از صفحه ۲۱۱ تا صفحه ۲۱۵ - الشرط المتأخر تا أخذ العلم فى موضوع الحكم)

متن عربى

الشرط المتأخر

تقدم أن الشرط تارة يكون شرطاً لنفس الوجوب و أخرى شرطاً لمتعلّقه، أى للواجب.

و فى الغالب يكون الشرط مقارناً للمشروط أو متقدماً، فاستقبال القبلة مثلاً شرط يلزم تحقّقه حين الصلاة، و
الوضوء يلزم تحقّقه قبلها. و يسمى الأول بالشرط المقارن، و الثانى بالشرط المتقدم.

و لكن قد يكون الشرط متأخراً زماناً عن الوجوب - أى الحكم، أعم من التكليفى و الوضعى - أو عن الواجب.

و مثاله: غسل المستحاضة ليلة الأحد، فإنه شرط فى صحة صوم نهار السبت، فهو شرط للواجب، أعنى الصوم و
هو متأخر عنه زماناً.

و مثال آخر: عقد الفضولى بناء على أن الإجازة المتأخره كاشفة عن تحقق الملكية من حين تحقق العقد.

و قد وقع الكلام فى إمكان ذلك و استحالته. و قد يقال بالاستحالة، لأن الشرط بالنسبة إلى المشروط كالعلة
بالنسبة إلى المعلول، و كما لا يمكن تأخر العلة عن معلولها كذلك الشرط.

و قد يقال بالإمكان، و يدفع ما ذكر من الاستحالة:

أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للواجب فبأن الشروط الشرعية للواجب لا يتوقّف عليها وجوب ذات الواجب، بل
إن مرجع شرطيتها إلى تحصيل الطبيعة المطلوبة بحصة خاصة، و كما يمكن أن يكون الشرط المحصّص مقارناً أو
متقدماً كذلك يمكن أن يكون متأخراً.

و أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب فبأن شروط الوجوب ترجع جميعها - كما تقدم - إلى المجعول دون
الجعل، لوضوح أن الجعل ثابت قبل وجودها، و المجعول ليس له وجود حقيقى خارجى، بل هو مجرد إفتراض، و
معه فلا محذور فى إنابته بأمر متأخر.

الواجب المعلق

للاجوب زمان، و للواجب زمان، و الزمانان متطابقان عادة، فزمان وجوب صلاة الفجر مثلاً هو ما بين الطلوعين، و زمان الواجب هو نفس الفترة المذكورة.

و لا يمكن أن يتقدم زمان الوجوب بكامله على زمان الواجب، لأن لازم ذلك إنعدام الوجوب في زمان الواجب، أى انعدام المحرّك نحو الإتيان بالواجب في زمان الواجب. و لكن وقع البحث في إمكان تقدم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره بقاء في زمان الواجب.

مثال ذلك: الحج، فإنه واجب على المستطيع، و زمانه من ظهر يوم عرفة، و أما زمان الوجوب فيبتدئ من حين تحقق الاستطاعة الذي قد يكون قبل يوم عرفة بفترة طويلة، و يستمر الوجوب إلى يوم عرفة الذي هو زمان الواجب.

و قد ذهب بعض الأصوليين إلى إمكان ذلك و أسموه بالواجب المعلق، و من خلاله تمكنوا من حل مشكلة المقدمات المفوتة التي كانت تفترض أن الوجوب يحدث في زمان الواجب.

و وجه الحل: أنه إذا افترضنا أن الوجوب يحدث قبل زمان الواجب، أى من حين تحقق الاستطاعة، فوجوب المقدمات آنذاك قبل يوم عرفة يكون على طبق القاعدة بعد فعلية وجوب ذى المقدمة قبل يوم عرفة.

و المناسب إناطة إمكان ذلك بإمكان الشرط المتأخر، ببيان: أن يوم عرفة الذي هو زمان الواجب حيث إنه ليس أمراً إختيارياً للمكلف فهو ليس قيذا للواجب فقط، بل للوجوب أيضاً، لما تقدم من أن قيود الواجب يلزم أن تكون اختيارية، و غير الاختيارى يلزم أخذه قيذا للوجوب، و لازم ذلك أن يكون ثبوت وجوب الحج قبل يوم عرفة مشروطاً بتحقق يوم عرفة في ظرفه الذي هو متأخر. و عليه فإن قلنا بإمكان الشرط المتأخر فلا يلزم محذور من ذلك حيث يكون وجوب الحج قبل يوم عرفة مشروطاً بشرطين: شرط مقارن و هو الاستطاعة، و شرط متأخر و هو مجيء يوم عرفة على المكلف و هو حى، فكل من استطاع في شعبان مثلاً و كان في الواقع يبقى حياً إلى يوم عرفة يثبت وجوب الحج عليه من شعبان، و بالتالى يكون وجوب تهيئة المقدمات المفوتة قبل يوم عرفة حكماً على طبق القاعدة.

نعم، إذا قلنا بعدم إمكان الشرط المتأخر فيلزم كون الوجوب حادثاً في يوم عرفه لا قبله، و تبطل بذلك فكرة الواجب المعلق.

متى يجوز التعجيز عقلاً؟

إذا ترك المكلف امتثال الواجب في وقته و هو قادر على ذلك كان عاصياً، و أما إذا عجز نفسه عن القدرة على امتثاله فهل يجوز؟ إن لذلك صورتين:

١. أن يعجز نفسه قبل فعلية الوجوب، كمن يريق ماء الوضوء بعد حلول وقت الصلاة، و هو لا يجوز عقلاً لأنه معصية.

٢. أن يعجز نفسه قبل فعلية الوجوب، كالإراقة في المثال قبل دخول الوقت، هو جائز، لأنه تعجيز عن أداء الواجب عند حلول ظرف الوجوب، و حيث إن الوجوب مشروط بالقدرة فلا يحدث الوجوب في ظرفه، و لا محذور في التسبب إلى عدم حدوث الوجوب، و إنما المحذور في ترك امتثاله بعد أن يحدث، هذا.

و قد يقال بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة في الملاك شرعياً أو عقلياً.

فإن كان شرعياً -بمعنى دخل القدرة في الملاك- جاز، لأنه لا يفوت به شيء، إذ يصبح المكلف عاجزاً، و المفروض أن ملاك الواجب ليس ثابتاً في حق العاجز.

و أما إذا كان عقلياً فلا يجوز، لأنه يلزم تفويت ملاك فعلى في ظرفه المقبل، و هو لا يجوز عقلاً.

و بناء على هذا يمكن حل مشكلة المقدمات المفوتة، فيقال: إنه في حالة دخل القدرة عقلاً لا شرعاً يلزم فعل المقدمة قبل زمان الوجوب لئلا يلزم تفويت الملاك الذي هو فعلى في وقته.

توضیح و شرح فارسی

• قیودی که زمان انجام آنها پس از زمان انجام مقید است

سابقاً بیان کردیم که شرط گاهی شرط وجوب (حکم) است و یا گاهی شرط واجب است. شرائط و قیودی که در لسان شارع برای حکم (وجوب) و یا واجب لحاظ می‌شوند از لحاظ زمانی به سه قسم تقسیم می‌شوند؛

الف. شرط یا قید متقدم: یعنی شرطی که زماناً تقدم بر مشروط (مقید) دارد و پیش از آن انجام می پذیرد. نظیر وضو و غسل و تیمم برای نماز که قبل از نماز انجام می گیرند.

ب. شرط یا قید مقارن: شرطی که زماناً مقارن با مشروط هستند و هم زمان با آن تحقق می یابند. مثل طهارت لباس و استقبال الی القبلة که از آغاز تا پایان نماز لازم است.

ج. شرط یا قید متاخر: شرطی که زماناً متأخر از مشروط انجام می گیرد. (مثال اول، غسل شب آینده (شب یکشنبه) زن مستحاضه کثیره، که شرط صحت صوم امروز او (شنبه) است. مثال دوم، اجازه لاحقه در بیع فضولی بنابر اینکه کاشفه^{۲۰} باشد، شرط صحت بیع سابق است. مثلاً فردی یک ماه قبل بدون اجازه و فضولتاً کتاب زید را به بکر فروخت و پول آن را دریافت کرد. صحت این معامله متوقف است بر اجازه صاحب کتاب. و فرض کنیم صاحب کتاب پس از یک ماه به این معامله راضی شد و آن را اجازه داد. در اینجا اجازه شرط متاخر است برای صحت بیع متقدم که یک ماه پیش بوده است.

با توجه به مقدمه فوق، شهید صدر می فرماید: تمام اصولیون قسم اول و دوم را قبول دارند، لکن در قسم سوم یعنی شرط متاخر، اختلاف نظر وجود دارد. برخی وجود چنین شرطی را محال دانسته و دسته ای دیگر معتقدند چنین شرطی معقول و صحیح است.

کسانی که شرط متأخر را قبول ندارند چنین استدلال می کنند؛ هیچ امر ممکن در خارج تحقق پیدا نمی کند مگر آنکه ابتدا علت تامه آن موجود شود و شرط به منزله علت برای مشروط است، و لذا علت نمی تواند پس از مشروط (معلول = واجب) تحقق یابد.

کسانی که شرط متاخر را قبول دارند چنین استدلال می کنند که؛

الف. اگر شرط متأخر، شرط (قید) شرعی واجب باشد، در این صورت نقش قید متاخر صرفاً مقید کردن واجب در یک فرد و مصداق خاص است و به صورت علت برای واجب لحاظ نمی شود تا بگوئیم به دلیل تقدم معلول بر علت این قسم محال است. به بیان دیگر در این حالت، واجب همانند مطلق است و شرط صرفاً نقش قید را دارد و آن را مقید می کند. بنابراین در مثال مستحاضه کثیره، صوم (روزه) مصادیق متعددی دارد؛ وقتی مشروط شد به غسل بعد از روزی که روزه گرفته، در واقع صوم مقید می شود به این مصداق خاص. (صومی که بعد از غروب نیز غسل به آن ضمیمه می شود).

^{۲۰} در اینکه اجازه مالک کالا، کاشفه است یا ناقله میان فقهاء اختلاف وجود دارد. بنا بر اینکه اجازه مالک را ناقله بدانیم، بیع از زمان اجازه صحیح خواهد بود؛ اما اگر اجازه را کاشفه بدانیم بیع از زمان ایجاب و قبول (زمان معامله) صحیح خواهد بود.

ب. اگر شرط متأخر قید وجوب باشد، باز هم مانعی ایجاد نمی شود، زیرا قیدهایی که به وجوب تعلق می گیرند قید حکم مجعول هستند نه قید جعل (زیرا جعل قطعا قبل از تحقق شرط وجود دارد)، و چون مجعول وجود حقیقی ندارد و صرفا اعتباری است، مانعی از متأخر بودن شرط وجود ندارد.

• واجب معلق

هر یک از وجوب (یعنی حکمی که از سوی شارع مقدس بیان می شود)، و واجب (یعنی عملی که حکم روی آن رفته است)، دارای زمان مشخصی هستند. بر همین اساس از لحاظ تقدم و تأخر زمانی وجوب و واجب، می توان آنها را به سه دسته تقسیم نمود؛

الف. زمان وجوب و واجب مقارن و هم زمان با هم باشد. مثلا نماز صبح که زمان وجوب (واجب شدن) آن، فاصله زمانی طلوع فجر تا طلوع خورشید است، و زمان واجب یعنی امتثال و بجا آوردن نماز هم فاصله زمانی طلوع فجر تا طلوع خورشید است.

ب. زمان وجوب مقدم بر زمان واجب است. مثلا در حج تمتع که زمان وجوب با مستطیع شدن مکلف فعلیت می یابد، اما زمان واجب هنگامی است که موسم حج (ماه ذی الحجه) فرا برسد. و یا مثل وقوف در عرفات که زمان آن ظهر روز نهم ذی حجه است، اما زمان وجوب آن از وقتی که مکلف مستطیع شده است، شروع می شود.

ج. زمان وجوب مقدم بر زمان واجب است. اما قبل از رسیدن زمان واجب، زمان وجوب به اتمام می رسد. مثلا فرض کنید وجوب نماز صبح از اول مغرب باشد تا طلوع فجر، و زمان واجب هم از طلوع فجر شروع شود تا طلوع خورشید.

شهید صدر می فرماید، قسم اول کاملا ممکن بوده و معمولا رابطه بین وجوب و واجب از همین قسم است. قسم سوم محال است، زیرا وقتی در زمان امتثال واجب، وجوب و حکمی نباشد، محرک و دلیلی وجود ندارد تا مکلف عمل را اتیان و امتثال کند. اما پیرامون قسم دوم میان اصولیون اختلاف است؛ برخی مثل صاحب فصول قائل به امکان آن شده اند، و لذا واجب را به منجز (قسم اول) و معلق (قسم دوم)، تقسیم کرده اند. و برخی مثل صاحب کفایه آن را غیر ممکن می دانند، لذا تقسیم واجب، به معلق و منجز را صحیح نمی دانند.

دلیل مرحوم صاحب فصول این است که در این موارد، وجوب فعلیت یافته است، هر چند هنوز زمان واجب نرسیده و واجب فعلی نشده، لذا با آمدن وجوب، انجام مقدمات واجب، به حکم عقل لازم و ضروری است. ایشان با این بیان، اشکال مقدمات مفوته را (چگونه ممکن است قبل از رسیدن زمان انجام واجب، مقدمه آن را انجام داد)، پاسخ می دهند. با این توضیح که چون وجوب (مثلا وجوب حج که از هنگام استطاعت به وجود

می آید) قبل از زمان واجب (وقوف عرفات در ظهر روز عرفه) ایجاد می شود، بنابراین فعلیت وجوب مقدمات (رفتن به عرفه قبل از ظهر روز عرفه) نیز به تبع آن، فعلیت پیدا کرده و لذا مکلف می تواند این نوع مقدمات را ایجاد نماید.

نظریه شهید صدر؛

شهید صدر در بررسی این دو دیدگاه که آیا تقدم زمانی وجوب بر واجب (واجب معلق)، را می توان پذیرفت یا خیر؟ می فرماید: سابقاً قید را به دو قسم تقسیم کردیم (قید وجوب مثل استطاعت برای حج - قید واجب مثل طهارت برای نماز). و گفتیم معیار اینکه تشخیص دهیم که قید به واجب تعلق یافته یا به وجوب، مقدور بودن و یا مقدور نبودن آن است؛ اگر قید مقدور مکلف نباشد، قید وجوب، و اگر مقدور مکلف باشد، قید واجب است.

بنابراین زمان واجب (مثل ایام حج یا روز عرفه) از آنجا که مقدور مکلف نیست، همیشه قید وجوب است.

با توجه به این مطلب که زمان واجب همیشه قید وجوب است دو مبنا مطرح می شود؛

الف. اگر قائل به محال بودن شرط متأخر باشیم، لازمه اش این است که فعلیت وجوب همیشه متأخر از زمان واجب باشد، بنابراین هیچ گاه زمان وجوب مقدم بر زمان واجب نخواهد بود. در نتیجه واجب معلق نیز نخواهیم داشت. پس تقسیم واجب به معلق و منجز صحیح نیست.

ب. قائل به امکان شرط متأخر باشیم، در این صورت زمان واجب (مثلاً روز عرفه) از این جهت که تحت اختیار و قدرت مکلف نیست، قید و شرط متأخر برای وجوب خواهد بود. بنابراین در مثال روز عرفه و وجوب حج، استطاعت شرط مقارن برای وجوب و روز عرفه شرط متأخر برای وجوب خواهد بود. لذا اگر فرض کنیم مکلف در ماه شعبان مستطیع شده باشد، چون وجوب در حقیقت فعلی شده است، انجام مقدمات مفوته (مثل رفتن به مکه) بر او واجب است.

با کتاب تطبیق و اصاح شود. شهید صدر معتقد است با این بیان که ما داشتیم، اشکال مقدمات مفوته را باید از طریق امکان شرط متأخر و عدم امکان آن پاسخ دهیم. به این بیان که اگر شرط متأخر را ممکن دانستیم، انجام مقدمات مفوته قبل از فعلیت وجوب نیز معقول و ممکن است. و اگر شرط متأخر را قبول نکردیم، مکلف نمی تواند قبل از فعلیت وجوب، مقدمات تکلیف را انجام دهد.

• آیا مکلف می تواند، قدرت بر انجام تکلیف را از خود سلب نماید

گاهی مکلف با اینکه قدرت بر انجام واجب دارد، آن را ترک می کند و انجام نمی دهد، در این صورت قطعاً معصیت کرده و مستحق عذاب خواهد بود. اما گاهی خود را مسلوب الاختیار می کند، در نتیجه چون قدرت بر انجام تکلیف از او ساقط شده، تکلیف را ترک می کند. یعنی خودش عامل سلب قدرت از انجام تکلیف می شود. این سلب قدرت به دو صورت تحقق می یابد؛

۱. بعد از اینکه تکلیف در حقیقت فعلیت پیدا کرد و منجز شد، خودش را مسلوب القدره می کند. مثلاً پس از دخول وقت نماز واجب، آبی را که به وسیله آن می تواند نماز را با وضو بخواند از بین می برد، در نتیجه قدرت بر انجام نماز با وضو از وی سلب می شود. این گونه سلب قدرت عقلاً جایز نیست، زیرا لازمه اش نافرمانی مولاست.

۲. قبل از اینکه تکلیف در حقیقت فعلیت پیدا کند، خود را مسلوب الاختیار نماید. مثلاً قبل از دخول وقت نماز، آبی که می توانست با آن وضو بگیرد را از بین ببرد، در نتیجه هنگام دخول وقت قدرت بر انجام نماز با وضو نخواهد داشت لذا نماز با وضو در حق او فعلیت پیدا نمی کند. این نوع سلب اختیار منعی ندارد.

لازم به ذکر است که در همین مورد دوم برخی میان قدرت عقلی و قدرت شرعی تفاوت قائل شده اند و چنین فرموده اند: اگر مسلوب الاختیار نمودن سبب شود که عقلاً تکلیف در حق او فعلیت نیابد، مسلوب الاختیار نمودن جایز نیست. (بنابر اینکه ملاک حکم در حق فرد عاجز وجود داشته باشد). در نتیجه فرد کار حرامی مرتکب شده است. و اما اگر سبب شود شرعاً تکلیف در حق او فعلیت نیابد، مانعی ندارد.

با توجه به این تفصیلی که بیان شد، می توان مشکل مقدمات مفوته را نیز پاسخ گفت. به این بیان که اگر ترک مقدمه واجب، سبب شود مکلف عقلاً قدرت بر انجام تکلیف را از دست بدهد، در این صورت انجام مقدمه قبل از فعلیت وجوب لازم است. و اما اگر ترک مقدمه واجب سبب شود که قدرت بر تکلیف، شرعاً از مکلف سلب شود، انجام مقدمه بر مکلف واجب نبوده و لذا می تواند قبل از فعلیت تکلیف، مقدمه را ترک نماید.

با توجه به مطالب این درس، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

۱- برای هر یک از اقسام شرط مقارن، متقدم و متأخر مثالی بزنید و از حیث امکان آنها را بررسی نمایید؟

۲- نظر شهید صدر در مورد شرط متأخر واجب و شرط متأخر وجوب، بیان کنید.

۳- چگونه می توان به وسیله واجب معلق، اشکال مقدمات مفوته را حل کرد؟

۴- چگونه می‌توان اشکال مقدمات مفوته را از طریق امکان یا عدم امکان شرط متأخر حل کرد؟

۵- آیا مکلف می‌تواند خودش را نسبت به انجام تکلیف عاجز نماید؟ توضیح دهید.

متن عربى

أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

إذا جعل الحكم فى حق العالم به فقط اختص به، و لم يثبت للشاك والقاطع بالعدم، و لكن هل يمكن ذلك فى حد نفسه؟ قيل باستحالته للدور، لأن ثبوت المجعول فرع تحقق قيوده التى منها العلم بالحكم، و حيث إنه -العلم بالحكم- متوقف على نفس الحكم توقّف كل علم على معلومه فيلزم توقّف أحدهما على الآخر، و هو دور محال. و أوجب بمنع التوقف الثانى، لأن العلم بشىء لا يتوقف على وجود ذلك الشىء -الذى هو المعلوم بالعرض- و إلا كان كل علم مصيباً، بل على صورته الذهنية التى هى المعلوم بالذات، فلا دور.

و هذا الجواب و إن كان من زاوية مصيباً إلا أنه لا يرفع الاستحالة، لأن العقل قاض بأن دور العلم دور الكاشف عن معلومه لا دور المولّد له، و بناء على أخذ العلم فى موضوع الحكم يصير العلم بالحكم مولّداً له لا كاشفاً عنه. إذن الاستحالة باقية على حالها و لكنها تختص بحالة أخذ العلم بالمجعول قيّداً له، و أما إذا أخذ العلم بالجعل قيّداً للحكم المجعول -بناء على ما تقدّم من التمييز بين الجعل و المجعول- فلا دور، و لا يلزم كون العلم مولّداً. و ثمره البحث المذكور: أن التقييد بالعلم إذا كان مستحيلاً للإطلاق يصير ضرورياً - و يثبت بذلك اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل -بناء على أن التقابل بين الإطلاق و التقييد الثبوتيين تقابل التناقض، و أما بناء على كونه تقابل العدم و الملكة فحيث يتعذر التقييد فلا يمكن الإطلاق، و بالتالى تصبح الأحكام مهملة لا مطلقة و لا مقيدة، و حيث إن الإهمال فى قوة الجزئية فلا يثبت به إلا القدر المتيقن، و هو جعل الحكم فى حق العالم فقط.

و هناك ثمره أخرى تأتى الإشارة إليها فى البحث المقبل إن شاء الله تعالى.

أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر

قد يؤخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر، و الحكمان إما أن يكونا متخالفين أو متضادين أو متماثلين، فالحالات ثلاث:

أما الاولى فلا شك فى إمكانها، كما إذا قال الأمر: إذا علمت بوجوب الحج عليك فاكتب وصيتك، فإن العلم بوجوب الحج يكون قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى وجوب الإيضاء، و طريقياً بالنسبة إلى متعلقه.

أما الثانية فلا شك فى استحالتها -كقول الأمر: إذا علمت بوجوب الحج عليك فهو حرام عليك- لتضاد الأحكام الواقعية، و لا يمكن للقاطع بالوجوب عليه التصديق بثبوت الحرمة فى حقه.

و أما الثالثة فقد يقال باستحالتها لاستحالة اجتماع الحكمين المتماثلين كالمختلفين، فلا يمكن للأمر أن يقول: إذا قطعت بوجوب الحج عليك ثبت وجوب آخر عليك، فإنه في نظر القاطع من اجتماع المتماثلين في حقه.

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه

كل أمر ينشأ من غرض، و ذلك الغرض قد يتعلّق بالفعل كيف اتفق، و قد يتعلق بالإتيان به بقصد امتثال الأمر، و الأول هو الواجب التوصلي، و الثاني هو الواجب التعبدي.

و السؤال: إن أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر هل هو شيء ممكن في حدّ نفسه؟ قد يجاب بالعدم، لأن القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر، و حيث إن الأمر ليس إختيارياً للمكلف فيلزم أن يكون قيّدا للوجوب أيضاً، و نتيجته: أن الأمر يصير مقيّدا بنفسه و هو محال.

و ثمره هذا لبحث تظهر في إمكان التمسك بإطلاق دليل الأمر و عدمه، فإنه في سائر الخصوصيات نقول: إن هذه الخصوصية -ككون الثوب أبيض حين الصلاة- حيث لم تؤخذ في دليل الأمر قيّدا في الواجب فيكشف ذلك عن عدم دخلها في الغرض، و إلّا لأخذت في الواجب، و هذا بخلافه في قصد الامتثال بناء على الاستحالة، فإن إطلاق الواجب لا يمكن أن يكشف عن عدم دخل القصد المذكور في الغرض، لغرض عدم إمكان أخذه قيّداً في الواجب حتى على تقدير كونه دخيلاً في الغرض، فلا يدل عدم أخذه على عدم دخله.

و هذه الثمرة يمكن سحبها إلى البحث السابق، فيقال: هناك ثمره أخرى له، فإنه بناء على استحالة أخذ العلم بالحكم قيّدا لنفسه فسوف لا يمكن التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص غرضه بالعالم بالحكم بنفس البيان المذكور في قصد امتثال الأمر.

توضيح و شرح فارسي

(مقيد شدن موضوع حكم به علم به حكم)

- محال است که حکم شرعی صرفاً مختص به کسانی باشد که به آن عالم هستند

گاهی مولا به نحو قضیه حقیقیه حکمی را صادر و موضوع آن حکم را مقید به علم می کند مثلاً می گوید: «يجب عليك صلاة الجمعة اذا قطعت بوجوبها» - اگر علم به وجوب نماز جمعه پیدا کردی نماز جمعه بر تو واجب است. » بدیهی است که در این فرض، حکم (وجوب نماز جمعه)، صرفاً به عالم به حکم اختصاص یافته است. در مورد اینکه آیا چنین وجهی امکان دارد یا خیر، دو دیدگاه مطرح است.

دیدگاه اول: مقید کردن موضوع حکم به علم، محال است. زیرا لازمه آن دور (وابستگی وجودی یک چیز بر خودش)، است و دور هم محال است.

توضیح اینکه، از طرفی قطع به وجوب یک شیء (مثلا وجوب نماز جمعه)، متوقف است بر اینکه آن امر در واقع دارای وجوب باشد تا ما بتوانیم به آن قطع پیدا کنیم. (زیرا قطع و علم از صفات ذات الاضافه است و بدون متعلق و معلوم و مقطوع، معقول نیست). پس قطع به وجوب وابسته به وجوب واقعی، نماز جمعه است. از طرف دیگر همین قطع، موضوع وجوب نماز جمعه شده و وجوب جمعه هم متوقف به قطع شده است. (چون هر حکمی متوقف بر موضوعش می باشد).

بنابراین قطع به وجوب وابسته به وجوب، و وجوب وابسته به قطع به وجوب شد، و این دور است. و حال آنکه دور محال است.

دیدگاه دوم: مقید کردن موضوع حکم به علم، محال نبوده و جایز است. زیرا عمده دلیل بر عدم جواز، لزوم دور است و حال آنکه در این فرض دوری لازم نمی آید.

توضیح آنکه، قبول داریم که اگر گفته شود علم به چیزی (مثلا وجوب نماز جمعه) متوقف بر وجود آن چیز (وجوب نماز جمعه) است، دور خواهد بود؛ و بلکه در این صورت علاوه بر آنکه دور پیش می آید، لازمه اش تصویب اهل سنت نیز خواهد بود که احدی از علماء شیعه بدان قائل نیست. (یعنی لازمه اش این است که بگوئیم هر گاه فرد نسبت به حکمی علم و قطع داشت، این علم و قطع او همیشه مطابق با واقع است و اساسا جهل مرکب، وجود ندارد). بلکه ما می گوییم؛ معلوم (مثلا وجوب نماز جمعه) دو قسم است، گاهی معلوم ذاتی است (یعنی صورت ذهنی یک شی که فرد آن را تصور می کند) و گاهی معلوم عرضی است (آن چه در خارج وجود دارد)، و در مورد بحث علم متوقف بر معلوم ذاتی است (یعنی صورت ذهنی، باعث تحقق و به وجود آمدن علم می شود) و معلوم بالعرض متوقف بر علم است (یعنی علم باعث به وجود آمدن معلوم بالعرض که وجود خارجی و فعلی وجوب است، می شود). بنابراین دور (وابستگی یک چیز به خودش لازم نمی آید).

شهید صدر می فرماید: این بیان نمی تواند محال عقلی بودن لحاظ علم در موضوع حکم را بر طرف کند. زیرا همان گونه که کار آینه نشان دادن واقعیت های خارجی است، و نمی تواند خودش واقعیت ایجاد کند، علم هم کارش صرفا کشف حقایق است، بنابراین علم هم نمی تواند نقشی در وجود بخشیدن به حکم (معلوم بالعرض) داشته باشد.

نکته.

شهید صدر می فرماید هر چند ما قائل شدیم که محال است، علم به حکم به عنوان قید حکم مجعول لحاظ شود، لکن اگر علم به جعل، قید حکم مجعول واقع شود، با توجه به اینکه سابقاً بیان کردیم که جعل با مجعول متفاوت است، محذور دور لازم نمی آید. و منافاتی هم با کاشفیت علم ندارد. (علم به جعل قید مجعول است و مجعول قید علم خواهد بود).

ثمره بحث:

ممکن است سؤال شود چه تفاوتی دارد که بگوییم مقید کردن حکم به علم محال است یا محال نیست؟

شهید صدر می فرماید: اگر قائل باشیم که مقید کردن حکم مجعول به علم محال است (دیدگاه شهید صدر هم همین است)، در این صورت:

الف. اگر تقابل (رابطه) بین اطلاق و تقييد را در مقام ثبوت تقابل نقیضین بدانیم، حکم از لحاظ شمول اطلاق داشته و لذا هم شامل عالم به حکم و هم جاهل به حکم می شود. (در تقابل نقیضین با امتناع یکی، دیگری ثابت می شود لذا با امتناع و محال بودن تقييد، اطلاق ثابت می شود).

ب. اگر قائل باشیم که تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم است، حکم از لحاظ شمول مهمل خواهد بود. نه می توانیم بگوییم اطلاق دارد و نه تقييد. و شان و جایگاه قضیه مهمله این است که جزئی باشد نه کلی. در نتیجه حکم به عالم به آن اختصاص خواهد یافت.

توضیح:

قضیه یا جمله حملیه بر چهار قسم است؛

الف. قضیه شخصی (موضوع قضیه جزئی و یا شخص است)، مثل حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیامبر خداست - بغداد پایتخت عراق است و ...

ب. قضیه طبیعی (موضوع آن کلی و حکم برای کلی بما هو کلی وضع شده است نه برای افراد آن)، حیوان جنس است. انسان نوع است. و...

ج. قضیه مهمله (موضوع آن کلی و حکم برای افراد کلی وضع شده است، لکن کمیت و مقدار افراد در اینکه همه را شامل است یا بعض را، مشخص نشده است)، مثل انسان لقی خسر انسان در زیان کاری است.

د. قضیه محصوره (موضوع آن کلی و حکم برای افراد وضع شده و کمیت و مقدار افراد نیز بیان شده است)، مثل هر امامی معصوم است.

با توجه به تقسیم فوق، منطقیین قضیه مهمله را در حکم قضیه جزئی می دانند؛ به این بیان که در آن قضیه مهمله دو احتمال است: مراد تمام افراد باشد(کلی) یا مراد بعض افراد(جزئی). و چون بعض قدر متیقن است، همان بعض را ملاک قرار می دهند.

• اگر علم به حکم قید برای موضوع حکم دیگری واقع شود؛ سه صورت می توان برای آن تصور کرد.

قسم اول، رابطه بین دو حکم متخالفان باشد. یعنی قطع و علم به حکمی در موضوع حکمی دیگر به گونه ای لحاظ شود که نه ضد آن و نه مثل آن، بلکه صرفاً غیر آن و متفاوت با آن باشد. مثل اینکه مولا بگوید: إذا علمت بوجوب الحج عليك فاكذب وصيتك - هنگامی که علم به وجوب حج پیدا کردی، وصیت را بنویس. در اینجا دو وجوب داریم؛ وجوب حج و وجوب نوشتن وصیت .

شهید صدر می فرماید این قسم کاملاً ممکن است. و در واقع علم به وجوب حج، نسبت به وجوب وصیت موضوعی، و نسبت به خود حج، طریقی است.

قسم دوم، رابطه بین دو حکم تضاد باشد، یعنی قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که ضد حکم مقطوع است، اخذ شده باشد. مثلاً مولا بگوید: إذا علمت بوجوب الحج عليك فهو حرام عليك - اگر علم به وجوب حج پیدا کردی، حج بر تو حرام می شود.

شهید صدر می فرماید: این قسم محال است. زیرا سابقاً (در مباحث ترم اول) بیان کردیم رابطه بین احکام تکلیفیه تضاد است و دو حکم متضاد با هم در یک موضوع جمع نمی شوند و لذا ممکن نیست کسی را که قطع به وجوب دارد، در عین حال بگوییم حکمی که در حق تو فعلیت یافته حرام است.

قسم سوم، رابطه بین دو حکم تماثل باشد، یعنی قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که مثل حکم مقطوع و متعلق قطع است، اخذ شده باشد. مثلاً مولا بگوید: إن قطعت بوجوب الحج ثبت وجوب آخر عليك - اگر قطع به وجوب حج پیدا کردی، حج بر تو واجب می شود، به یک وجوب دیگری غیر از وجوب اولی.

شهید صدر می فرماید: همان گونه که اجتماع دو حکم متضاد در یک موضوع محال است، اجتماع دو حکم متمائل (اجتماع مثلین) هم محال است.

• لحاظ قصد قربت (امتثال امر) در متعلق امر

در یک تقسیم واجب به دو نوع توصلی و تعبدی تقسیم می شود.

واجب توصلی، آن است که در آن صرفاً انجام تکلیف مطلوب و مقصود مولا است، بنابراین مکلف آن را به هر قصدی انجام دهد، واجب ساقط می‌شود. مثلاً واجب است مسجدی را که نجس شده تطهیر کرد، حال مکلف نجاست را به هر قصدی از مسجد برطرف کند، وجوب ازاله نجاست از او ساقط می‌شود.

واجب تعبدی، آن است که در آن صرفاً انجام تکلیف کافی نیست، بلکه مکلف باید هنگام انجام تکلیف قصد داشته باشد که این تکلیف را به خاطر اینکه مولا دستور داده، انجام دهد. مثلاً نماز یومیه بر مکلف واجب است. حال اگر مکلف نماز را بدون نیت و قصد انجام دهد، وجوب نماز از وی ساقط نمی‌شود.

با توجه به مطلب فوق این سؤال مطرح می‌شود که در واجبات تعبدی، قید قصد امثال امر، به چه صورت لحاظ می‌شود؟ آیا خود شارع می‌تواند هنگام جعل تکلیف، تکلیف را مقید به قصد امثال امر نماید؟

توضیح اینکه، هر واجبی قیدهایی به عنوان اجزاء و شرائط آن واجب دارد. مثلاً نماز به عنوان یک واجب متشکل از اجزاء و شرائطی هم چون طهارت، پاک بودن لباس و بدن، استقبال الی القبلة، رکوع، سجود، قیام و... است که همه این قیدها و شرطها در لسان دلیل ذکر شده است، یعنی شارع فرموده صل مع الطهاره، صل مع الركوع و السجود و... با توجه به این مطلب، آیا قصد امثال امر به عنوان یک قید در لسان شارع اخذ شده است؟ مثلاً شارع فرموده باشد، صل مع قصد امثال الامر به بیان دیگر، صل مع قصد امثال صل؟ پیرامون اینکه آیا امکان دارد مولا هنگام جعل تکلیف، آن را مقید به قصد امثال امر کند یا خیر، دو نظریه مطرح است؛

نظریه اول؛ مقید کردن تکلیف (واجب - مثلاً نماز) به قصد امثال امر، به وسیله شارع محال است.

دلیل بر این مدعا: سابقاً بیان کردیم، قیودی که مقدور مکلف باشند، قید واجب و قیودی که خارج از حیطه اختیار مکلف هستند، قید وجوب خواهند بود. با توجه به این مطلب اگر امثال واجب، مقید به قصد امثال امر باشد، لازمه اش این است خود امر قید واجب باشد. (زیرا قصد امثال امر زمانی معنا دارد که قبل از آن امر فعلیت یافته باشد) و از آنجا که امر در حیطه اختیار مکلف نیست، تاگزیریم آن را قید وجوب نیز بدانیم. و مقید بودن وجوب به امر یعنی متوقف بودن وجوب بر خودش (امر)، و حال آنکه متوقف بودن یک شیء بر خودش محال است، پس اخذ امثال امر به عنوان قید واجب نیز محال است.

خلاصه دلیل آنکه، لازمه مقید بودن واجب به قصد امثال امر، متوقف بودن وجوب به امر است، و توقف وجوب به امر یعنی توقف یک شیء بر خودش. توقف شیء بر خودش محال است. پس لحاظ قصد امثال امر به عنوان قید واجب محال است.

ثمره بحث

ممکن است سؤال شود اینکه بگوییم محال است واجب مقید به قصد امتثال امر باشد، یا اینکه بگوییم تقیید محال نیست، چه ثمره ای دارد؟

شهید صدر می فرماید: ثمره بحث آنجا ظاهر می شود که ما شک در تعبدی بودن و یا توصلی بودن یک واجب داشته باشیم. در این صورت، که اگر قائل باشیم مقید کردن واجب به قصد امتثال امر از سوی شارع محال است، هر گاه شک کردیم که فلان واجب آیا واجب تعبدی است تا قصد قربت در آن شرط باشد و یا توصلی است تا قصد قربت در آن شرط نباشد، نمی توانیم اطلاق گیری نماییم و بگوییم کلام شارع اطلاق دارد و قید قصد قربت را نیاورده است، پس واجب ما یک توصلی است. زیرا اساسا شارع نمی تواند قید قصد امتثال را لحاظ کند تا در صورت لحاظ نکردن بگوییم: کلام اطلاق دارد، پس قصد قربت شرط نیست. البته مقید کردن واجب به قصد امتثال امر، غیر از مقید کردن آن به چیزهای دیگر است. مثلا فرض کنیم مقید کردن واجب (صلات) به سفید بودن لباس. در اینجا اگر شک کردیم که آیا شارع چنین قیدی را آورده یا خیر، می توانیم به اطلاق کلام مولا تمسک کنیم و بگوئیم چون در کلام مولا این قید (سفید بودن لباس) نیامده، پس لازم نیست. لکن همان طور که بیان کردیم، هنگام شک در مقید بودن واجب به قصد امتثال امر، نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم. (بنابراین که لحاظ این قید را در واجب محال بدانیم).

اما اگر بگوییم أخذ قصد امتثال امر به عنوان قید واجب از سوی شارع ممکن و معقول است. (دیدگاه دوم). در این صورت هر گاه شک در تعبدیت و یا توصلیت یک واجب کردیم می توانیم بگوییم خطاب مولا مطلق است، و اگر مرادش از واجب تعبدی بودن آن بود، آن را مقید به قصد قربت می کرد حال که چنین نکرده پس واجب توصلی است. یعنی انجام آن به قصد قربت لازم نیست. نظیر سایر قیود مثلا مکلف شک دارد که آیا واجب (مثلا نماز)، مقید به خواندن آن به لباس سفید است یا خیر، می گوئیم کلام مولا اطلاق دارد و اگر منظورش لزوم خواندن نماز با لباس سفید بود، این قید را بیان می کرد، حال که بیان نکرده پس لازم نیست نماز در لباس سفید خوانده شود.

نکته

با توجه به اینکه شرط اطلاق گیری این است که امکان تقیید وجود داشته باشد، بنابراین در مورد اشتراک حکم بین عالم و جاهل می توان چنین گفت؛ اگر شک کردیم که آیا فلان تکلیف مختص به عالم و یا مشترک بین عالم و جاهل است، نمی توانیم بگوییم کلام مولا اطلاق دارد و اگر مرادش اختصاص تکلیف به عالم بود، باید حکم را مقید به علم می کرد و حال که چنین نکرده پس مشترک بین عالم و جاهل است. زیرا

چنانکه اثبات کردیم مقید کردن حکم به علم به آن، محال است. بنابراین چه بسا منظور مولا اختصاص حکم به عالم باشد، اما چون در لسان حکم این قید را نمی توانست لحاظ کند آن را مطلق آورده است.

با توجه به مطالب این درس امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

۱- چرا مقید کردن موضوع حکم به علم به حکم محال است؟

۲- اگر بگوئیم مقید کردن موضوع حکم به علم به حکم محال است، چه نتیجه‌ای مترتب خواهد شد؟

۳- اگر علم به حکم، در موضوع حکم دیگر لحاظ شود، چند حالت متصور است؟ با مثال توضیح دهید؟

۴- مشروط بودن متعلق حکم به قصد امتثال امر یعنی چه؟ توضیح دهید

۵- آیا لحاظ قصد امتثال امر در متعلق امر، ممکن است؟

درس چهاردهم (از صفحه ۲۱۸ تا صفحه ۲۲۳ - الأمر بالضدين بنحو الترتب تا اجتماع الأمر و النهی)

متن عربی

الأمر بالضدين بنحو الترتب

تقدّم أن كل تكليف هو مشروط بالقدرة، یعنی التكوينية، و على هذا هو لا يشمل العاجز. والآن نقول: هو لا يشمل أيضاً من كان قادراً على الامتثال و لكنه مشغول بامتثال واجب آخر ضد الأول لا يقل عنه أهمية، فإنقاذ الغريق مثلاً كما يعذر في تركه العاجز تكويناً، كذلك يعذر من اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل لا يمكن معه إنقاذ الأول. و عليه نخرج بما يلي: أن كل تكليف هو مشروط بعدم الاشتغال بامتثال ضد لا يقل عنه أهمية.

و نصلح على القدرة التكوينية اسم القدرة بالأخص، و على ما يشمل هذا القيد الجديد اسم القدرة بالمعنى الأعم.

و البرهان على هذا القيد الجديد: أن المولى إذا أمر بواجب، و كان أمره مطلقاً يشمل حالة الاشتغال بالضد الذى لا يقل عنه أهمية، فإن قصد بذلك طلب الجمع بين الامتثالين فهو تكليف بغير المقدور، و إن قصد صرف المكلف عن الواجب الآخر فهو بلا موجب بعد فرض تساويهما فى الأهمية، فيلزم إذن أخذ القيد المذكور بعين الاعتبار. و يترتب على هذا: أن ثبوت الأمرين بالضدين يكون مستعملاً إذا كان كل منهما مطلقاً يشمل حالة الاشتغال بالآخر أيضاً، و أما إذا كان منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر، أو كان أحدهما كذلك فلا استحالة.

و يصطلح على الأمرين بالضدين بالنحو المذكور أنهما ثابتان بنحو الترتب.

و فكرة الترتب يمكن تطبيقها في كل واجبين يمكن فعل كل واحد منهما و لا يمكن مع الآخر، فإنه مع تساويهما في الأهمية يكون وجوب كل واحد منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر، و مع كون أحدهما أهم ملاكاً فوجوب الأهم لا يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالمهم، بخلاف وجوب المهم فإنه مقيد بعدم الاشتغال بالأهم.

و يصطلح على الحالة التي لا يمكن فيها الجمع بين الامتثالين بحالة التزاحم.

و قد يعترض على فكرة الترتب و يقال: إنه في حالة ترك المكلف لكلا الواجبين يلزم أن يكون كل من الأمرين فعلياً في حقه، أي يطلب منه كلا الضدين لأن شرط فعلية كل أمر محقق، و هو محال.

و فيه: نسلم ثبوت كلا الأمرين في الحالة المذكورة، إلا أنه لا محذور فيه مادام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر و موضوعه، أي ينفي فعلية وجوب الآخر، و لا يلزم من اجتماعهما طلب الجمع بين الضدين، و من هنا لو صدرا معاً -من باب فرض المحال- لم يقعا على وجه المطلوبية معاً، بل أحدهما يكون كذلك.

إذن نكتة إمكان وقوع الأمرين بالضدين بنحو الترتب ناشئة من هذه الخصوصية، أي من خصوصية كون أحدهما أو كل منهما يكون بامتناله نافياً لموضوع الآخر و مغدماً لشرطه.

الواجب التخيري و الكفائي

الوجوب يتعلق:

١. تارة بعنوان كلي، كما إذا قيل: صل، فإن الواجب طبيعي الصلاة، و العقل يحكم بالتخير بين تطبيقه على الصلاة في المسجد أو على الصلاة في البيت. و يصطلح عليه بالتخير العقلي، لأن العقل هو الحاكم بالتخير المذكور، لا أن الخطاب الشرعي هو الدال على ذلك.
٢. و أخرى بالبدائل، كما لو قيل صل أو أعتق رقبة، و يصطلح عليه بالتخير الشرعي، باعتبار تعرض الخطاب الشرعي إلى ذلك.

التخير الشرعي

لا إشكال في ثبوت الوجوب التخيري الشرعي في الشريعة في موارد، كما لا إشكال في ثبوت خصائص له متفق عليها، من قبيل:

أن المكلف يعدّ ممتلاً إذا أتى بأحد الأفراد.

و يعدّ عاصياً إذا تركها كله، غير أنها معصية واحد، و لها عقاب واحد.

و إذا أتى بالأفراد كلها دفعة واحدة كان الامتثال متحققاً أيضاً.

و قد وقع الكلام في حقيقته الوجوب التخيري، فقيل: إنه يرجع إلى التخير العقلي، بمعنى أنه وجوب واحد متعلق بالجامع لأجل قيام الملاك به من دون فرق بين كون ذلك الجامع عنواناً أصيلاً، أو عنواناً انتزاعياً كعنوان أحدهما.

وقيل: إنه يرجع إلى وجوبات مشروطة، بمعنى أن كل فرد هو واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر، لأجل أن كل فرد له ملاك خاص به لا يمكن استيفاءه عند استيفاء ملاك الآخر، ولأجل تعدد الملاكات تعدد الوجوب، ولأجل عدم إمكان استيفائها جميعاً كان الوجوب في كل واحد مشروطاً بترك الآخر. وقد أشكل على هذا التفسير:

١. أن لازمه تعدد العقاب عند تركها جميعاً، كما هو الحال في كل تزامم بين واجبات تركها المكلف جميعاً.

٢. عدم تحقق الامتثال عند الإتيان بالجميع، إذ لا تكون الوجوبات حينئذ فعلية.

وكلا اللازمين معلوم البطلان.

وأما الثمرة بين التفسيرين فقد يذكر: أنه على الثاني يجوز التقرب بأحد الأفراد بخصوصه، لأنه متعلق للأمر بعنوانه، بينما لا يجوز ذلك على الأول، لأن الأمر متعلق بالجامع، والتقرب ينبغي أن يكون به، كما في جميع موارد التخيير العقلي.

و يجدر الالتفات إلى أن البدائل في مورد الواجب التخييري يلزم أن تكون متباينة و ليست من الأقل و الأكثر، لأن الزائد حيث يجوز تركه بدون بديل فلا معنى لافتراضه واجباً، و بالتالي لا معنى في الواجبات للتخيير بين الأقل و الأكثر.

ثم إن ما ذكر في الوجوب التخييري يسرى إلى الوجوب الكفائي فيحتمل كونه وجوباً واحداً موجهاً إلى جامع المكلف، أو وجوبات بعدد الأفراد مشروطة بترك الآخرين.

التخيير العقلي

إذا قيل: أكرم زيداً مثلاً فالتخيير بين أفراد الإكرام عقلي كما تقدم. و إذا اختار المكلف إهداء هدية مثلاً فلا يكشف ذلك عن تعلق الوجوب به، بل هو بمبادئه متعلق بالجامع، ولهذا لو أتى المكلف بحصة أخرى بدلاً عن الأولى كان ممتثلاً أيضاً، فالحصة إذن ليست متعلقة للأمر، بل مصداقاً لمتعلق الأمر، و اختيار المكلف لها لا يعنى تعلق الوجوب بها، فإن استقرار الوجوب على متعلقه إنما هو بالجعل، و المفروض تعلقه بالجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

نعم، إذا تعلق الأمر بجميع الحصص بنحو الإطلاق الشمولي أو العموم -كما لو قيل: أكرم زيداً بكل أشكال الإكرام- فكل حصة تكون متعلقة للوجوب و ليست مصداقاً للمتعلق.

ثم إنه كما توجد محاولة لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوب واحد للجامع، توجد محاولة معاكسة ترجع الوجوب المتعلق بالجامع إلى وجوبات بعدد الحصص، يكون كل واحد منها مشروطاً بعدم الإتيان بباقي الحصص. و قد يعبر عن هذه المحاولة بأن الأوامر متعلقة بالأفراد و ليس بالطبائع.

توضیح و شرح فارسی

• وجوب دو ضد به صورت ترتب

سابقاً ضمن قاعدهٔ محال بودن تکلیف به چیزی که مقدور مکلف نیست، بیان کردیم که قدرت بر دو قسم است؛ قدرت عقلی - قدرت شرعی. و گفتیم که تا زمانی که قدرت بر تکلیف وجود نداشته باشد، محال است که تکلیف (حکم شرعی)، در حق مکلف منجز شود. به بیان دیگر یکی از شرایط فعلیت تکلیف این است که مکلف قدرت بر انجام تکلیف داشته باشد.

توضیحی که برای قدرت عقلی بیان شد این بود که مکلف تکویناً قادر به انجام تکلیف نیست. یعنی شرایط جسمانی و روحی مکلف به گونه ای است که از همان ابتداء قادر به انجام تکلیف نیست. مثلاً مؤمنی در حال غرق شدن است و نجات جان مؤمن واجب است. اما چون مکلف قادر به نجات جان او نیست، تکلیف در حق او فعلیت نمی یابد. شهید صدر این نوع قدرت را، قدرت بمعنی الاخص می نامد.

در این درس شهید صدر توضیح و مثال دیگری برای قدرت عقلی بیان می کند، و آن اینکه مکلف ابتداءً و بدون لحاظ مانع، قدرت بر انجام تکلیف دارد، لکن با این وجود تکلیف دیگری در حق او فعلیت پیدا کرده که آن تکلیف اهمیت بیشتری دارد، و چون مکلف قادر به انجام هم زمان هر دو تکلیف نیست، لذا یکی از دو تکلیف (تکلیف مهم)، را ترک می کند و چون علت ترک عدم قدرت بر انجام است، فعلیت تکلیف در حق او ساقط می شود. مثلاً نجات جان مؤمن واجب است؛ و مکلف در حال نجات فردی است که در حال غرق شدن است، در همان زمان فردی دیگر نیز در حال غرق شدن است. و چون مکلف در زمان واحد از انجام هر دو تکلیف عاجز است، یکی از آنها از فعلیت می افتد. شهید صدر به این نوع قدرت، قدرت بمعنی الاعم می گوید.

با توجه به مطلب فوق روشن می شود که اولاً، برای قدرت دو تعریف وجود دارد؛ قدرت بمعنی الاخص و قدرت بمعنی الاعم. ثانیاً، قدرت بمعنی الاخص صرفاً یک مصداق دارد و آن قدرت تکوینی است. لکن قدرت بمعنی الاعم دو مصداق (قدرت تکوینی و قدرت عارضی)، را در بر می گیرد، و لذا به آن اعم گفته می شود.

ادعای ما (شهید صدر) این است که نه تنها تکلیف به قدرت بمعنی الاخص مقید است، بلکه به قدرت بمعنی الاعم نیز، مقید است. یعنی هر تکلیفی مقید و مشروط به این است که، مکلف در حال امتثال و انجام تکلیف دیگری که از لحاظ اهمیت حداقل مساوی با آن است، نباشد.

شهید صدر در مقام ارائهٔ دلیل بر این مدعا چنین می فرماید:

اگر مولا تکلیفی را در حق مکلف واجب نماید و این وجوب را به صورت مطلق بیان کند. مثلاً بفرماید: صلّ. و این صلات را در همه حالات واجب بداند. (اعم از اینکه مکلف مشغول امتثال واجب دیگری باشد یا خیر). و در نتیجه نماز اول وقت مصادف شود با انجام واجب دیگری مثل نجات جان مؤمن، سه حالت متصور است؛ الف. هر دو را انجام دهد. یعنی در وقت واحد هم نماز بخواند و هم جان مؤمنی را از غرق شدن نجات دهد. بدیهی است انجام هر دو تکلیف در زمان واحد از عهده مکلف خارج است و لذا امر به انجام هر دو باهم معقول نیست.

ب. یکی از تکالیف در حقیقت فعلیت پیدا کند. با توجه به اینکه هر دو تکلیف از لحاظ درجه اهمیت برابر هستند، انتخاب یکی از دو تکلیف برابر، لازمه اش ترجیح دادن یکی از دو امر مساوی است، بدون اینکه یکی بر دیگری برتری داشته باشد. و ترجیح یکی از دو امر مساوی بر دیگری بدون اینکه برای یکی از آنها ترجیحی باشد، عقلاً قبیح است.

ج. هر یک از دو تکلیف یا یکی از آنها مقید باشد به اینکه مکلف در حال امتثال واجب مهم تر نباشد. از میان این سه صورت، تنها قسم سوم است که محال نبوده و کاملاً ممکن است. به این نحو مقید کردن تکالیف، در اصطلاح اصولیون ترتب گفته می شود.

معنای ترتب

گاهی دو عمل که هر دو دارای ملاک هستند و در هر دو مصلحت وجود دارد، تصادفاً و اتفاقاً با یکدیگر در ظرف واحد اجتماع می کنند، در این صورت؛ یا هر دو مهم هستند، - و یا یکی اهم، و دیگری مهم است. در جایی که هر دو مهم هستند (مثل نجات جان زید که در حال غرق شدن است و نجات جان بکر که او هم در حال غرق شدن است)، وجوب هر یک مشروط است به اینکه مکلف در حال امتثال دیگری نباشد. و در جایی که یکی اهم باشد (مثل نماز اول وقت و نجات جان مؤمن)، در این صورت وجوب مهم (نماز)، مقید است به اینکه مکلف در حال امتثال اهم (نجات مؤمن) نباشد.

نکته!

به این حالات اجتماع تکالیف از حیث اینکه مکلف قادر به انجام همه نیست، و ناگزیر است یکی را انتخاب کند، تزامم گفته می شود.

اشکال بر ترتب

ممکن است گفته شود: ترتب مذکور محال است. زیرا لازمه اش این است که در زمانی که مکلف مشغول انجام هیچ یک از دو واجب متضاد نیست، هر دو عمل در حقیقت ثابت و فعلیت پیدا کند. زیرا عدم امتثال واجب، شرط فعلیت بود و در حال ترک عمل این شرط محقق است. و لازمه این فعلیت این است که از مکلف در آن واحد، تحقق و انجام دو عمل متضاد خواسته شود و چون مکلف قادر به آن نیست، چنین چیزی محال خواهد بود.

شهید صدر می فرماید: ما هم قبول داریم که قبل از امتثال یکی از آن دو تکلیف، در حق مکلف فعلیت یافته اند، لکن سخن ما مربوط به مقام امتثال است نه قبل از امتثال. زیرا در هنگام امتثال یکی از دو واجب، شرط واجب دیگر، که همان قدرت بر امتثال آن است، منتفی می شود. و با انتفاء شرط، موضوع تکلیف و در نتیجه فعلیت تکلیف منتفی می شود. و لذا می بینیم که در این حالت هیچ گونه اجتماعی بین دو تکلیف متضاد پیش نمی آید. به همین جهت است که اگر احیاناً و بر فرض (هر چند وقوع چنین فرضی محال است)، مکلف هر دو ضد را انجام دهد، صرفاً یکی از این دو ضد است که صحیح و مسقط تکلیف است و نه هر دو.

تخییری و کفائی بودن واجب

خطاب شرعی که بیانگر وجوب تخییری است، به یکی از دو صورت زیر لحاظ می شود؛

صورت اول، مولا وجوب را روی عنوان کلی (مثلاً صلوات) برده باشد، به گونه ای که با اجرای قرینه حکمت مطلق بودن واجب را اثبات نماییم.

لازم به ذکر است که در این صورت، نوع اطلاق، اطلاق بدلی است؛ یعنی یک فرد از افراد، علی البدل مراد جدی متکلم است. مثلاً مولا می گوید: «صلِّ» در اینجا اطلاق صل بدلی است. یعنی یک فرد از افراد صلوات علی البدل مراد جدی متکلم است. در نتیجه مخاطب هر یک از افراد صلوات را به جا بیاورد کفایت می کند. به بیان دیگر مخاطب مخیر است که صلواتی را که بجا می آورد دو رکعتی باشد یا چهار رکعتی و یا سه رکعتی، در مسجد باشد یا در خانه، و... .

ممکن است در اینجا چنین سؤال شود: اینکه می گوئید مخاطب در امتثال هر یک از افراد، مخیر است، منظور از تخییر چه نوع تخییری است؟ آیا شرعی است یا عقلی؟

در جواب باید گفت این نوع تخییر، تخییر عقلی است. یعنی در لسان شرع مخیر بودن مخاطب ذکر نشده است، بلکه عقل حکم می کند که مخاطب می تواند با اختیار خودش هر یک از افراد را امتثال نماید.

صورت دوم، مولا وجوب را روی دو یا چند فرد به صورت تخییری و علی البدل برده باشد. به بیان دیگر مولا امر را به روی بدل برده باشد، نه عنوان و طبیعت کلی، مثلا بگوید: صم ستین یوما أو أعتق رقبةً - یا شصت روز رزوه بگیر و یا یک بنده آزاد کن. یا بگوید: صلّ أو أعتق رقبةً - یا نماز بخوان و یا یک بنده را آزاد کن. این نوع تخییر که توسط شارع بیان می شود، تخییر شرعی نامیده می شود. و به همین مناسبت به این گونه وجوب و واجب، واجب تخییری گفته می شود.

واجب تخییری (تخییر شرعی در واجب)

باید گفت: واجب تخییری در شریعت مقدس اسلام داریم، و در این مطلب شکی نیست. (مثل کفاره روزه ماه رمضان). همچنین شکی نیست که واجب تخییری شرعی خصوصیات و ویژگی‌هایی دارد. و لکن آنچه لازم است توضیح داده شود، خصوصیات و ویژگی‌های واجب تخییری است.

خصوصیات واجب تخییری

۱. همین که مکلف یکی از دو یا چند واجب را انجام دهد، امثال امر مولا صدق می‌کند و لازم نیست همه افراد را انجام دهد. هر چند اگر همه را نیز انجام دهد باز هم امثال صادق است. و اشکالی ندارد.

۲. اگر مکلف هیچ یکی از دو و یا چند واجب را انجام ندهد، یک عصیان و معصیت برای او محسوب می‌شود. مثلا فرض کنیم در کفاره قضای ماه رمضان نه شصت روز روزه بگیرد، نه شصت فقیر را سیر کند و نه بنده ای را آزاد نماید، این گونه نیست که سه معصیت برای او محسوب شود، بلکه ترک هر سه، مستلزم یک معصیت است.

۳. اگر مکلف تمام مصادیق را انجام دهد، در این صورت صرفا یک امثال صادق است و به این معنا نیست که به تعداد مصادیق امثال صورت گرفته باشد.

تحلیل واجب تخییری (تخییر شرعی)

دیدگاه اول؛ بازگشت آن به تخییر عقلی است. یعنی وجوب، در تخییر شرعی، اصالتا روی یک قدر جامع رفته است و سایر واجبات، از مصادیق این قدر جامع محسوب می شوند، لذا به حکم عقل، مکلف مخیر است یکی از مصادیق را انجام دهد.

توضیح آنکه، عنوان جامع، اعم است از اینکه یک عنوان اصیل باشد، یعنی از همان اول مولا امر را روی آن عنوان جامع و طبیعت برده باشد مثلاً بگوید: *يجب عليك كفارة الصوم* که این کفاره عنوان جامع است برای صیام شصت روز، یا اطعام شصت فقیر، یا عتق رقبه. و یا عنوان جامع انتزاعی باشد، مثلاً مولا می گوید: *صم ستین یوما، او اطعم ستین مسکینا، او اعتق رقبة*. و ما از مجموع این سه امر یک عنوان جامع انتزاع می کنیم مثل عنوان احد هذه الثلاثة، یا احدهم و... .

دیدگاه دوم؛ بازگشت تخییر شرعی، به وجوب مشروط است. یعنی اگر دو یا چند واجب به صورت تخییری داشته باشیم، وجوب هر کدام از آنها مشروط است به عدم اتیان دیگری. مثلاً در مثال کفاره ماه رمضان، وجوب روزه شصت روز مشروط است به اینکه مکلف اطعام شصت مسکین یا عتق رقبه را ترک کرده باشد و هكذا وجوب اطعام شصت مسکین، مشروط است به اینکه مکلف روزه شصت روز یا عتق رقبه را ترک کرده باشد.

دلیل این دیدگاه این است که چون از یک سو هر واجبی دارای ملاک و مصلحت است، و لذا چند ملاک و مصلحت با هم جمع شده اند، و از سوی دیگر مکلف قادر به استیفاء جمیع این ملاکات نیست، پس وجوب هر یک از آنها مشروط به ترک دیگری جعل شده است.

اشکال بر دیدگاه دوم، این دیدگاه دو لازمه دارد که هر دوی آنها باطل است؛ الف. اگر مکلف مجموع دو یا چند عملی را که مخیر به انجام آنها بود، ترک نماید، لازمه اش این است که به تعداد عمل ترک شده عقاب شود و معصیت کار باشد. مثلاً اگر در کفاره ماه رمضان، هر سه واجب (صوم شصت روز، اطعام شصت مسکین و عتق رقبه) را ترک نماید، مستحق سه عقاب خواهد شد. نظیر باب تزاحم (مساله ترتب) که اگر فرد متزاحمین (یعنی صلات و ازاله نجاست) را ترک نماید، مستحق دو عقاب خواهد بود.

ب. اگر مکلف مجموع افعال اختیاری را انجام دهد، امثالی صورت نخواهد گرفت. (یعنی اگر مکلف در کفاره ماه رمضان هر سه عمل را انجام دهد، امر مولا را امثال نکرده است). زیرا وجوب هر کدام متوقف بود بر ترک دیگری و وقتی هیچ کدام ترک نشد، شرط وجوب محقق نشده و لذا امثال آن، امثال امر مولا نخواهد بود).

ثمره دیدگاه اول و دیدگاه دوم

ممکن است این سؤال مطرح شود که چه ثمره ای وجود دارد که ما وجوب تخییری را بر اساس دیدگاه اول معنا نماییم، یا بر اساس دیدگاه دوم؟ به بیان دیگر فرق این دو دیدگاه در چیست؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: اگر مکلف تصمیم گرفت از میان دو یا چند تکلیفی که در انجام آنها مخیر است، یک مورد را انتخاب و امتثال کند، براساس دیدگاه دوم می تواند نسبت به خصوص آن قصد قربت نماید. مثلا اگر عتق رقبه را امتثال کرد، می تواند نسبت به امتثال عتق قصد قربت کند. اما بر اساس دیدگاه اول چون خطاب شارع بر روی عنوان جامع رفته نمی تواند بر خصوص تکلیفی که امتثال می کند قصد قربت نماید، بلکه قصد قربت صرفا بر عنوان جامع صحیح خواهد بود. مثلا قصد قربت نماید بر امتثال کفاره، یا احدهم یا

نکته اول!

وجوب تخییری صرفا در جائی صادق است که تکالیف نسبت به یکدیگر متباین باشند. بنابراین در جایی که بینشان رابطه اقل و اکثر برقرار است (مثلا وجوب تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم، که مردد بین یک بار و سه بار است) تصویر وجوب تخییری معقول نیست. زیرا در وجوب تخییری مکلف می تواند هر کدام از دو و یا چند واجب را ترک نماید، و حال آنکه در اقل و اکثر مکلف صرفا می تواند مقدار زائد را ترک کند، بنابراین در هر صورت مقدار اقل بر او واجب است و نمی تواند اقل را ترک نماید.

نکته دوم!

شبییه بحثی که در تخییر شرعی مطرح کردیم در وجوب کفائی (مثل نماز میت، غسل دادن میت مسلمان و...) هم مطرح است. لذا این بحث را می توان طرح کرد که در آیا در وجوب کفایی یک وجوب داریم که بر روی عنوان جامع مکلفین رفته است؟ و یا خیر، به تعداد مکلفین وجوبات متعدد داریم؟ البته این نکته را باید مورد توجه قرار داد که اگر در تحلیل وجوب کفایی قائل به تعدد وجوب به تعداد مکلفین شدیم، باید بگوئیم که فعلیت وجوب واجب بر هر فردی از مکلفین، مشروط به ترک سایر مکلفین است.

• تخییر عقلی در واجب

در آغاز بحث بیان کردیم که تخییر در واجب به دو صورت قابل تصویر است؛ عقلی و شرعی. پیرامون تخییر شرعی مفصلا بحث نمودیم، لکن در مورد تخییر عقلی صرفا بحثی اجمالی مطرح کردیم که اینکه به بحث بیشتر درباره آن می پردازیم.

هنگامی که امر مولا بر یک طبیعت و کلی تعلق می گیرد به دو صورت قابل تصور است؛

صورت اول؛ امر مولا اطلاق دارد، و مقصود این است که این طبیعت صرفا در خارج توسط مکلف ایجاد شود. لذا می توان گفت که اطلاق آن بدلی است.

مثال؛ مولا می فرماید: اکرم زیدا - زید را اکرام کن. این اکرام کردن، افراد و مصادیق متعددی دارد (اکرام از طریق هدیه دادن کتاب، هدیه دادن پول، و... به احترام او ایستادن، بوسیدن دست وی، او را بر خود مقدم داشتن و...) و چون مولا فرد و مصداق خاصی را اراده نکرده، مکلف به حکم عقل مخیر است هر کدام از این مصادیق و افراد اکرام را انتخاب و آن را انجام دهد. و با انجام هر یک از مصادیق طبیعت اکرام نیز تحقق پیدا می کند.

اگر کسی بگوید: وقتی مکلف یک فرد خاصی را انتخاب کرد، کاشف از آن خواهد بود که از ابتدا وجوب بر این فرد خاص تعلق یافته است. خواهیم گفت که، چنین نیست. زیرا تعلق وجوب بر یک مصداق، منوط به جعل شارع است و حال آنکه جعل بر روی طبیعت جامعی که به صورت صرف الوجود لحاظ شده، رفته است، نه روی مصداق خاص.

صورت دوم؛ امر مولا اطلاق دارد و مقصود این است که طبیعت در خارج به صورت مطلق الوجود (تمام مصادیقش) وجود پیدا کند. لذا می توان گفت اطلاق طبیعت شمولی و عام است.

مثال؛ مولا می فرماید: أكرم زيدا بكل أشكال الإكرام - (زید را به هر نوع اکرامی که متصور است، اکرام کن). در این صورت هر مصداقی از طبیعت اکرام متعلق وجوب است. در نتیجه وجوب به تعداد افراد واجب (اکرام)، متعدد می گردد. بدیهی است که در این صورت با توجه به اینکه تمام مصادیق بخصوصه بر او واجب شده است نمی توان گفت که مکلف به حکم عقل مخیر است هر کدام از مصادیق را امتثال کند. بلکه تا آنجا که توان دارد و به هر نحو ممکن باید او را اکرام کند.

در بحث تحلیل تخییر شرعی، بر اساس یک دیدگاه (دیدگاه اول) سعی بر این بود که اثبات شود منشأ وجوب تخییری، وجوب واحدی است که بر یک قدر جامع تعلق یافته است. به بیان دیگر بازگشت آن به تخییر عقلی است. در اینجا نیز بر عکس دیدگاه مطرح شده در تخییر شرعی، یک نظریه سعی دارد تخییر شرعی را به وجوب مشروط ارجاع می دهد. و لذا در تحلیل تخییر عقلی سعی بر آن دارد تا تخییر عقلی را به وجوب مشروط ارجاع دهد.

نکته!

یکی از مباحثی که در باب اوامر مطرح شده، این است که آیا اوامر (مثل اقم الصلاة) به طبایع و عناوین کلی تعلق می گیرند یا به مصادیق و افراد؟ البته همه قبول دارند که در ظاهر خطاب که به صورت قضیه حقیقیه است، و امر (حکم شرعی) به عناوین و طبیعت تعلق گرفته است، لکن در اینکه آیا واقعا و در باطن

هم حکم به عناوین تعلق دارد، یا از عناوین به معنونات سرایت کرده و به مصادیق و افراد تعلق دارند؟ میان اصولیین اختلاف است؟

با توجه به دیدگاه مذکور -که بازگشت تخییر عقلی به وجوب مشروط است- متعلق اوامر مولوی، افراد واجب هستند و نه طبیعت و عنوان کلی آن.

با توجه به مطالب این درس، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

۱- قدرت بمعنی الاخص و قدرت بمعنی الاعم در تکالیف شرعی را توضیح دهید؟

۲- منظور از ترتب چیست؟

۳- در چه صورتی گفته می‌شود که میان تکالیف تراحم وجود دارد؟

۴- تخییر عقلی و شرعی در تکالیف را با مثال توضیح دهید؟

۵- تخییر شرعی در تکالیف را تحلیل کنید؟

۶- خصوصیات تخییر شرعی در تکالیف چیست؟

۷- منظور از این قاعده را (الأوامر متعلقة بالأفراد و لیس بالطبائع)، توضیح دهید؟

درس پانزدهم (از صفحه ۲۲۳ تا صفحه ۲۲۸ - اجتماع الأمر والنهی تا اقتضاء وجوب الشیء لحرمة ضده)

متن عربی

امتناع اجتماع الأمر و النهی

لا شک فی التنافی و التضاد بین الأحكام التکلیفیة الواقعیة كما تقدم، و هذا التنافی إنما یتحقق إذا كان المتعلق واحدا، فوجوب الصلاة ینافی حرمتها، و لا ینافی حرمة النظر إلى الأجنبية، لأن الصلاة و النظر امران متغایران، و ان كانا قد یوجدان فی وقت واحد و فی موقف واحد، فلا محذور فی ان یکون أحدهما حراما و الآخر واجبا. و هناك حالتان یقع البحت فی انهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلق أو تعدده.

الحالة الأولى: فیما إذا كان الوجوب متعلقا بالطبیعی علی نحو صرف الوجود و الإطلاق البدلی و الحرمة متعلقة بحصة من حصص ذلك الطبیعی، كما فی (صل) و (لا تصل فی الحمام) مثلا، فان الحصة و الطبیعی باعتبار

وحدتهما الذاتيّة قد يقال: ان المتعلق واحد فيستحيل ان يتعلق الوجوب بالطبيعي و الحرمة بالحصّة، و باعتبار تغايرهما بالإطلاق و التقييد قد يقال: بأنه لا محذور في وجوب الطبيعي و حرمة الحصّة.

و التحقيق ان وجوب الطبيعي يستدعي التخيير العقلي في مقام الامتثال بين حصصه و افراده، فان قلنا: بأن هذا الوجوب مرده إلى وجوبات مشروطة للحصص، فالصلاة في الحمام إذن باعتبارها حصّة من الطبيعي متعلق لوجوب خاص مشروط، فلو تعلقت بها الحرمة أيضا لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلق واحد، و ان أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعي إلى وجوبات مشروطة، و لكن قلنا: ان الحصّة التي يختارها المكلف في مقام امتثاله يسرى إليها الوجوب، أو على الأقل تسرى إليها مبادئ الوجوب من الحب و الإرادة، و تقع على صفة المحبوبة الفعلية، فأیضا لا يمكن ان نفترض حينئذ تعلق الحرمة بالحصّة، إذ في حالة إيقاعها في الخارج يلزم ان تكون محبوبة و مبعوضة في وقت واحد و هو مستحيل.

و اما إذا قلنا بأن الوجوب وجوب واحد متعلق بالجامع و لا يسرى إلى الحصص، و أن الحصّة التي تقع خارجا منه لا تكون متعلقا للوجوب و لا لمبادئه، و إنما هي مصداق للواجب و للمحبوب و ليست هي الواجب أو المحبوب، فلا محذور في ان يتعلق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود، و يتعلق النهي بحصّة منه.

ثم إذا تجاوزنا هذا البحث و افترضنا الاستحالة، فبالإمكان ان ندخل عنصرا جديدا، لنرى ان الاستحالة هل ترتفع بذلك أو لا، فنحن حتى الآن كنا نفترض ان الأمر و النهي يتعلقان بعنوان واحد، و هو الصلاة، غير ان الأمر متعلق بالطبيعي و النهي متعلق بالحصّة، و الآن نفترض الحالة الثانية.

الحالة الثانية: ان لا يكون النهي المتعلق بالحصّة متعلقا بها بنفس العنوان الذي تعلق به الأمر، و هو الصلاة في المثال، بل بعنوان آخر، كما في (صل) و (لا تغضب). فإذا صلى في مكان مغضوب كان ما وقع منه باعتباره صلاة مصداقا للواجب، و باعتباره غصبا حراما، أي ان له عنوانين، و الأمر متعلق بأحدهما و النهي بالآخر، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة و النهي عن الغضب و تصادقهما على الصلاة في المغضوب أو لا؟ فقد يقال بان ذلك يكفي لأن الأحكام تتعلق بالعناوين لا بالأشياء الخارجية مباشرة، و بحسب العناوين يكون متعلق الأمر مغايرا لمتعلق النهي، و اما الشيء الخارجي الذي تصادق عليه العنوانان، فهو و ان كان واحدا، و لكن الأحكام لا تتعلق به مباشرة، فلا محذور في اجتماع الأمر و النهي عليه بتوسط عنوانين، بل هناك من يذهب إلى ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد الشيء الخارجي أيضا، فكما ان الغضب غير الصلاة عنوانا، كذلك غيرها مصداقا، و ان كان المصداقان متشابهين و غير متميزين خارجا، فيكون الجواز - لو صح هذا - أوضح.

و قد يقال: بأن تعدد العنوان لا يكفي، لأن العناوين انما تتعلق بها الأحكام باعتبارها مرآة للخارج لا بما هي مفاهيم مستقلة في الذهن، فلکی يرتفع التناهي بين الأمر و النهي لا بد ان يتعدد الخارج، و لا يمكن ان نبرهن على تعدده عن طريق تعدد العنوان، لأن العناوين المتعددة قد تنتزع عن شيء واحد في الخارج.

و ثمره هذا البحث واضحة، فانه على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهى، يقع التعارض حتما بين دليل الأمر و دليل النهى، لأن الأخذ بإطلاق الدليلين معا معناه اجتماع الأمر و النهى، و هو مستحيل بحسب الفرض، و يجب ان يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقا للقواعد العامة للتعارض، و خلافا لذلك إذا قلنا بالجواز، فانا نأخذ حينئذ بإطلاق الدليلين معا بدون محذور.

الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب

لا شك فى حكم العقل بلابديّة تحقيق مقدمات الواجب العقلية و الشرعية، لعدم امكان إيجاده بدونها، و لم يقع بحث من هذه الناحية، و إنما وقع فى أنها هل تتصف بالوجوب الشرعى تبعاً لوجوب ذبيها، بمعنى أنه هل يترشح من إرادة المولى لذى المقدمة و إيجابه له إرادة و إيجاب لها؟
اختار بعض ذلك، و اصطلح عليه بالإرادة الغيرية و الوجوب الغيرى، فى مقابل الإرادة النفسية و الوجوب النفسى لذى المقدمة.

و قد يقال بالملازمة من حيث الإرادة دون الوجوب، فإن حبّ شىء يلازم حبّ مقدمته، بخلاف الإيجاب فإنه لا يلازم ذلك.

و اتفق القائلون بالملازمة على أن الوجوب الغيرى معلول للوجوب النفسى، و لازمه أن لا يسبقه فى الحدوث، و هو واضح. كما أن لازمه عدم إمكان تعلّقه بمقدمات الوجوب - إذ قبل تحققها لا وجوب نفسيا فلا وجوب غيريا ليتعلق بها، و بعد تحققها يكون تعلّق الوجوب الغيرى بها طلباً للحاصل - بل بمقدمات الواجب العقلية و الشرعية.
و اتفق على أن للوجوب الغيرى خصائص، منها:

١. عدم استحقاق العقاب على مخالفة الوجوب النفسى، فإن الاستحقاق هو لما يستلزمه ترك الواجب من تفويت ملاكه، و المفروض أن الواجب الغيرى ليس له ملاك فى مقابل ملاك الوجوب النفسى.

٢. ليس له محركية مستقلة فى مقابل محركية الوجوب النفسى، و بالتالى من لا يتحرك عن الأمر النفسى لا يمكن أن يتحرك عن الأمر الغيرى، لأن إرادة المولى للمقدمة هى للتوصل إلى ذبيها، و من دونه لا إرادة لها.

ثم إنه يوجد كلام فى أن الوجوب الغيرى - بناء على ثبوته - يعمّ مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة إلى ذبيها، فلو أتى المكلف بها دون ذبيها فهى مصداق للواجب الغيرى على الأول دون الثانى.

و هل الملازمة ثابتا حقا أو لا؟ ينبغى التفصيل، ففى عالم الإرادة يشهد الوجدان بثبوتها و إن كان لا يمكن إثبات ذلك بالبرهان، و فى عالم الوجوب لا معنى لها، إذ الوجوب فعل اختياري للحاكم، و لا يمكن ترشحه من وجوب ذبيها إليها كما هو معنى الملازمة، إذ ذلك خلف كونه فعلاً اختيارياً للحاكم.

و هل هناك ثمره لثبوت الوجوب الغيرى للمقدمة؟ قد يجاب بالنفى، إذ المفروض أنه لا محركية مستقلة له و لا استحقاق للعقاب على مخالفته، و إنما هما مترتبان على مخالفة الوجوب النفسى، و معه فأى ثمره لثبوته؟ هذا

و لكن قد تفترض الثمرة فيما لو توقف إنقاذ الغريق على مقدمة محرمة أقل أهمية، كإتلاف زرع الغير مثلاً، فإنه لو ارتكب المكلف ذلك و لم ينقذ الغريق فبناء على وجوب مطلق المقدمة تقع مصداقاً للواجب و لا تكون محرمة، لامتناع اجتماع الوجوب و الحرمة على شيء واحد، و بناء على العدم مطلقاً أو اختصاص الوجوب الغيرى بالموصلة لا تقع مصداقاً للواجب، و لا موجب لسقوط حرمتها، بل تكون محرمة بالفعل.

توضیح و شرح فارسی

- محال بودن تعلق امر و نهی بر یک شیء واحد (محال بودن اجتماع امر و نهی در یک عمل)

امتناع اجتماع الأمر و النهی

در مباحث ترم قبل بیان کردیم که بین آن دسته از احکام تکلیفیه که بیانگر حکم واقعی هستند، نسبت تضاد برقرار است. بر همین اساس هیچ گاه نمی توانیم عملی را بیابیم که دو حکم تکلیفی داشته باشد (مگر در عالم فرض و اعتبار). به عنوان مثال هیچ گاه یک عمل نمی تواند هم واجب باشد و هم حرام. هم مستحب باشد و هم مکروه. هم واجب باشد و هم مستحب، و... .

البته این نکته را باید خاطر نشان کنیم که رابطه تضاد بین احکام تکلیفیه زمانی به وجود می آید که متعلق هر دو تکلیف یک فعل و یا عمل باشد. لذا در جایی که متعلق تکالیف با یکدیگر فرق دارند، هر چند زمان انجامشان یکی باشد، اشکالی به وجود نمی آید.

به عنوان مثال فرض کنیم مولا فرموده است: (صلّ نماز بخوان - لا تنظر الی الاجنبیه به نامحرم نگاه نکن). در اینجا چون متعلق هر دو تکلیف متفاوت است (متعلق وجوب، صلات است و متعلق نهی، نگاه به نامحرم است)، لذا اگر در زمان واحد هم تحقق پیدا کنند، تضادی پیش نمی آید. مثلاً مکلف در همان حین که نماز می خواند گوشه چشمی هم به نامحرم داشته باشد، در این صورت از این جهت که نماز می خواند، تکلیف از او ساقط می شود و از این جهت که به نامحرم نگاه کرده، مستحق عذاب خواهد بود.

علاوه بر فرض فوق، دو فرض دیگر مطرح است که در آنها هم احیاناً اجتماع دو تکلیف متضاد پیش می آید، لکن از این جهت که آیا متعلق تکالیف واحد است یا متعدد، میان اصولیون اختلاف نظر وجود دارد. در ادامه این دو صورت را مطرح، و مورد ارزیابی قرار می دهیم.

صورت اول

متعلق وجوب طبیعت به نحو صرف الوجود و اطلاق بدلی باشد، و متعلق نهی مصداق و حصه ای از این طبیعت باشد. مثلاً مولا می فرماید: صلّ - نماز بخوان. در اینجا متعلق وجوب طبیعت صلات است که دارای

افراد و مصادیق متعددی است (نماز در خانه، نماز در مسجد، نماز در حرم، نماز در حمام و ...)، و در جایی دیگر فرموده: لا تصلّ فی الحمام- در حمام نماز نخوان. در اینجا متعلق نهی صلات در حمام است که یکی از حصص و مصادیق صلات به حساب می آید.

در مثال فوق، صلات یا نماز خواندن در حمام از این جهت که یکی از مصادیق صلات است متعلق وجوب، و از این جهت که از آن نهی شده، متعلق نهی (حرمت)، واقع شده است. لذا میان اصولیون اختلاف شده است. دسته ای آن را از مصادیق اجتماع دو تکلیف متضاد در متعلق واحد می دانند (چون وجوب به طبیعت و نهی به مصداقی از آن طبیعت تعلق گرفته است) و برخی دیگر معتقدند اجتماع تکالیف متضاد لازم نمی آید، بلکه از قبیل اطلاق و تقیید است. لذا معتقدند که در این مورد باید مطلق را بر مقید حمل نمائیم.

ارزیابی شهید صدر

لازمه وجوبی که بر طبیعت یک شیء تعلق گرفته این است که مکلف در مقام امتثال هر یک از افراد و یا حصص، عقلاً مختار باشد. بنابراین سه فرض متصور است؛

فرض اول- بازگشت این نوع وجوب به وجوب مشروط است. (هر فرد از افراد طبیعت به تنهایی متعلق وجوب قرار گرفته به شرط آنکه مکلف در حال امتثال فرد دیگر نباشد).

در این صورت اجتماع دو حکم متضاد در یک موضوع و متعلق واحد پیش می آید. یعنی صلات در حمام از این جهت که فردی از طبیعت است و به نحو مشروط متعلق امر واقع شده، واجب، و از این جهت که از آن نهی شده، حرام است. و اجتماع دو حکم متضاد در متعلق و موضوع واحد، محال است.

فرض دوم- هر چند بازگشت وجوب طبیعی به وجوب مشروط نیست، لکن حصه و فردی را که در مقام عمل، مکلف انتخاب می کند، متعلق وجوب است و یا حداقل مقدمات وجوب (حب و اراده)، به آن تعلق گرفته و محبوب مولا واقع شده است. در این حالت اگر قائل به تعلق نهی به این مصداق و حصه باشیم، اجتماع دو حالت نفسانی متضاد (میل و تنفر)، در یک موضوع و متعلق واحد و در زمان واحد پیش می آید، و این نیز محال است. یعنی محال است که یک چیز در زمان واحد هم مبعوض باشد و هم محبوب.

فرض سوم- متعلق وجوب عنوان جامع است و از آن به مصادیق و افراد سرایت نمی کند، مصداقی که در خارج توسط مکلف امتثال می شود نه متعلق وجوب است و نه مقدمات وجوب (میل و شوق)، بلکه صرفاً مصداقی از واجب و یا چیزی که محبوب مولاست، می باشد. در این فرض اگر مصداق خارجی متعلق نهی واقع شود، اجتماع دو حکم متضاد پیش نمی آید؛ زیرا متعلق وجوب، عنوان جامع و متعلق نهی مصداق و حصه آن است، و این دو متفاوت هستند.

صورت دوم

متعلق نهی و متعلق امر با یکدیگر متفاوت باشد. به این بیان که نهی به یک عنوان (غصب - لاتغصب)، تعلق گرفته باشد و امر هم به یک عنوان دیگر (صلات - صل) تعلق گرفته باشد. در این صورت، ابتداء هیچ اجتماعی به نظر نمی رسد و کاملاً صحیح و ممکن است، لکن گاهی در مقام امتثال هر دو در یک فعل واحد اجتماع می کنند. مثلاً مکلف در ضیق وقت و در خانه و یا زمین غصبی مشغول خواندن نماز می شود. در اینجا این عمل از این حیث که نماز است متعلق وجوب و از این حیث که تصرف در زمین دیگران است، غصب و متعلق نهی واقع شده است. به بیان دیگر هر چند عمل واحد است، لکن دارای دو عنوان می باشد که به یکی امر و به دیگری نهی تعلق گرفته است.

با توجه به مطلب فوق این سؤال مطرح می شود که آیا همین مقدار که دو عنوان متفاوت (صلات - غصب) داریم که به یکی امر و به دیگری نهی تعلق گرفته، برای صحت صدور امر و نهی از سوی مولا کفایت می کند؟ یا خیر، علاوه اینکه عنوان و اسم متفاوت است باید معنون و مسمی هم متفاوت باشد؟ سه دیدگاه مطرح است؛

دیدگاه اول: اگر یک حقیقت و یا عمل خارجی دو عنوان داشته باشد، بر روی هر یک از عناوین یک حکم متفاوت رفته باشد، اشکالی ندارد و در نتیجه اجتماع دو حکم متضاد (امر و نهی) هم پیش نمی آید. زیرا احکام شرعیه فقط به عناوین و اسماء کلیه تعلق می گیرند و به معنون و مسمی سرایت نمی کنند. در نتیجه آن معنون خارجی (عمل خارجی) نه امر دارد و نه نهی.

دیدگاه دوم: متعلق حکم شرعی عناوین می باشد. اما این بدان معنا نیست که ممکن است عناوین متعدد باشند، و معنون واحد باشد. بلکه اگر به دقت فلسفی و عقلی نگاه نماییم همیشه هر عنوانی معنوی خاص می طلبد. هر چند در بعضی موارد از دید عرفی معنون واحد تلقی شود. مثلاً در مثل صل و لا تغصب، اگر فرد در زمین غصبی مشغول خواندن نماز شود، به دید عرفی عمل واحدی است که هم به آن نهی تعلق گرفته و هم به آن امر شده است، لکن از دید فلسفی در اینجا در واقع دو عمل است که یکی معنون به عنوان صلاتی، و دیگری معنون به عنوان غصبی است.

دیدگاه سوم: متعلق حکم شرعی در واقع و حقیقتاً معنونات می باشد، و عناوین صرفاً نقش آینه‌ای را دارند که معنون را نشان می دهند. بنابراین اگر عناوین (صلات - غصب)، متعدد بودند لکن معنون واحد بود، نمی توان بر آن، دو حکم شرعی متضاد (وجوب و حرمت) را به اعتبار تعدد عناوین حمل کرد. زیرا عنوان یک مفهوم انتزاعی است و لذا از یک حقیقت واحده می توان چندین عنوان را انتزاع کرد، و متعدد شدن عناوین تا زمانی که معنون واحد باشد، ثمری ندارد.

ثمره بحث:

ممکن است این سؤال مطرح شود، اینکه بگوییم اجتماع دو حکم متضاد جایز است یا جایز نیست، چه ثمری دارد؟

شهید صدر در پاسخ به این پرسش می‌فرماید: اگر قائل به عدم جواز اجتماع امر و نهی بودیم بین دلیلی که به عمل امر می‌کند، و دلیلی که از آن نهی می‌کند تعارض واقع می‌شود. در این صورت باید با اجرای قواعد باب تعارض یکی را مقدم نمائیم. اما اگر بگوییم اجتماع امر و نهی جایز است، در این صورت هرگاه یک عمل متعلق امر و نهی قرار گرفت، هیچ محذوری نداریم. و به اطلاق هر کدام عمل می‌کنیم. یعنی از این جهت که متعلق وجوب است، می‌گوییم واجب است و مکلف مستحق ثواب می‌باشد، و از این جهت که متعلق حرمت است، می‌گوییم حرام و مکلف مستحق عذاب است.

وجوب غیری در مقدمات واجب

سابقا بیان کردیم گاهی وجوب و یا واجب مقید به قیود و شروطی می‌شود که اصطلاحاً به این قیود، مقدمه وجوب، یا مقدمه واجب هم گفته می‌شود.

در مقدمه وجوب از این جهت که مکلف قادر به انجام و تحقق آن نیست، شکی نیست که چیزی به عهده مکلف نمی‌آید. مثلاً وقتی شارع فرمود هر گاه فجر صبحگاهی دمید نماز صبح بر تو واجب می‌شود، در اینجا طلوع فجر مقدمه وجوب است، اما تحقق و ایجاد این مقدمه به عهده مکلف نیست. زیرا وی قادر به فعلیت رساندن مقدمه یعنی طلوع فجر نیست. بر خلاف مقدمه واجب؛ زیرا شکی نیست انجام مقدمه واجب عقلاً بر مکلف واجب است. (یعنی عقل حکم می‌کند وقتی عملی واجب شد، و این عمل متوقف بر مقدماتی بود، باید مکلف مقدمه را نیز بجا آورد). مثلاً وقتی مولا می‌فرماید: *صل مع الطهارة* - در اینجا خواندن نماز متوقف بر این است که انسان با وضو، غسل و یا تیمم باشد، عقل حکم می‌کند که باید مکلف این مقدمه یعنی طهارت را تحصیل نماید.

با توجه به مطلب فوق این سؤال مطرح می‌شود که آیا مقدمه واجب علاوه بر وجوب عقلی، شرعاً هم واجب می‌شود؟ یعنی آیا همان اراده ای را که مولا نسبت به واجب داشت، به مقدمه آن هم تعلق گرفته است؟ یا خیر، به مقدمه واجب، وجوبی تعلق نمی‌گیرد و منحصرأ به ذی المقدمه (خود واجب) تعلق گرفته است؟ در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه مطرح است.

دیدگاه اول: میان وجوب شرعی یک عمل و وجوب شرعی مقدمات آن، ملازمه وجود دارد. زیرا لازمه اراده (دوست داشتن) و وجوب شرعی یک چیز، اراده و وجوب شرعی مقدمات آن نیز می‌باشد.

با توجه به این دیدگاه می توان واجب را به دو قسم، تقسیم کرد؛

الف. واجب نفسی؛ (آن است که به خاطر خودش واجب شده و اراده مولا مستقیماً به آن تعلق گرفته است مثل نماز و حج).

ب. واجب غیری؛ (آن است که خودش به تنهایی هیچ موضوعیت نداشته، بلکه به خاطر یک واجب دیگر واجب شده است. و اراده مولا هم به تبع واجب دیگر (ذی المقدمه) به آن تعلق گرفته است مثل طهارت برای نماز و رفتن به مکه برای حج).

دیدگاه دوم: باید بین وجوب یک شیء و وجوب مقدمه آن و هم چنین بین اراده یک چیز و اراده مقدمه آن تفاوت قائل شد. به این بیان که بین وجوب شرعی یک چیز و وجوب شرعی مقدمه آن ملازمه ای وجود ندارد. لکن بین اراده یک چیز و اراده مقدمه آن ملازمه برقرار است.

دیدگاه سوم: بین وجوب یک واجب و وجوب مقدمات آن ملازمه ای از لحاظ شرعی وجود ندارد. بنابراین هر چند نماز واجب شرعی است، لکن این بدان معنا نیست که مقدمه آن، یعنی وضو هم شرعاً واجب باشد. در نهایت شهید صدر با رد دیدگاه قائلان به ملازمه، این دیدگاه را می پذیرند.

ارزیابی دیدگاه قائلین به ملازمه

قائلین به وجود ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه (واجب) و وجوب مقدمه، در این مطلب اتفاق نظر دارند که وجوب غیری معلول وجوب نفسی است. به این معنا که اگر وجوب نفسی از سوی مولا برای واجب جعل نشده باشد، نمی توان وجوب غیری را برای مقدمه واجب اثبات کرد. لذا نه تنها نمی توان وجود وجوب غیری را قبل از وجود وجوب نفسی اثبات کرد، بلکه نمی توان وجوب غیری را از قیود وجوب دانست. زیرا از طرفی وجوب نفسی زمانی فعلیت پیدا می کند که قیودش فعلیت یافته باشد، و از طرفی دیگر فعلیت وجوب غیری منوط به فعلیت وجوب نفسی است. بنابراین هیچ گاه وجوب غیری نمی تواند از قیود وجوب نفسی هم باشد. بله وجوب غیری از قیود واجب و مقدمات شرعی و عقلیه آن محسوب می شود.

همچنین قائلین به وجود ملازمه در اینکه وجوب غیری دارای برخی خصوصیات است، اتفاق نظر دارند. از جمله؛

الف. واجب غیری به لحاظ استحقاق ثواب مستقل از واجب نفسی نیست. به این معنا که این گونه نیست که اگر مکلف واجب غیری (مقدمه) را انجام داد به خاطر انجام مقدمه مستحق ثواب گردد و سپس به خاطر انجام خود واجب هم مستحق ثواب جداگانه ای شود.

ب. واجب گیری به لحاظ استحقاق عقاب، مستقل از واجب نفسی نیست. یعنی این گونه نیست که مکلف اگر واجب نفسی و مقدمه را ترک کرد؛ به خاطر ترک مقدمه (واجب گیری)، مستحق عقاب شود و سپس به خاطر ترک واجب نفسی (ذی المقدمه) هم جداگانه مستحق عذاب شود.

زیرا اراده مولا اصالتاً به امتثال واجب تعلق گرفته است و به تبع آن به مقدمه آن نیز تعلق می گیرد، بنابراین امتثال و عصیان مکلف و در نتیجه استحقاق عقاب و ثواب نیز به تبع واجب (ذی المقدمه) باید باشد، نه مستقل از واجب.

قائلین به وجود ملازمه میان وجوب ذی المقدمه (وجوب نفسی) و وجوب مقدمه (وجوب گیری)، در یک مطلب با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ و آن اینکه، برخی می گویند: متعلق وجوب گیری صرفاً آن مصداق و مقدمه ای است که مکلف به وسیله آن ذی المقدمه (واجب) را امتثال می کند. و برخی دیگر در مقابل این قول، معتقدند متعلق وجوب گیری عنوان جامع مقدمه است که هم شامل مصداقی که مکلف به وسیله آن ذی المقدمه را امتثال می کند می شود و هم شامل غیر آن می شود.

مثال: مولا می فرماید: حج بجا آورید. در اینجا امتثال این واجب و عمل کردن به این واجب مستلزم این است که مکلف خودش را در ماه ذی الحجه به مکه برساند. بنابراین رفتن به مکه مقدمه خواهد بود. حال این مقدمه یعنی رفتن به مکه می تواند مصداق مختلفی داشته باشد، مثلاً با پای پیاده باشد، با هواپیما باشد، با ماشین باشد، با قطار و... در این مثال فرض کنیم مکلف با هواپیما خودش را به مکه رسانده تا حج را بجا آورد. دسته اول معتقدند متعلق وجوب گیری همین مصداق (رفتن با هواپیما) است. لکن دسته دوم می گویند متعلق وجوب گیری عنوان جامع رفتن است، و لو مکلف به وسیله این مصداق (رفتن با هواپیما)، واجب را انجام داده باشد.

نظریه شهید صدر

ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه در دو مقام قابل بحث است؛

الف. ملازمه در عالم اراده: یعنی بگوییم میان اراده ذی المقدمه (واجب- مثلاً حج) و اراده مقدمه (مثل رفتن به مکه) ملازمه وجود دارد؛ به این معنا که لازمه این که مولا حج را اراده کند، این است که مقدمه آن را هم اراده کند.

شهید صدر می فرماید: ما برهان و دلیلی برای اثبات این نوع ملازمه نداریم. هم چنین دلیلی هم نداریم تا به وسیله آن اثبات کنیم چنین ملازمه ای وجود ندارد.

ب. ملازمه در عالم جعل و تشریع، یعنی بگوییم میان جعل وجوب برای واجب(ذی المقدمه) و جعل وجوب برای مقدمه، ملازمه برقرار است. مثلا اگر مولا گفت حج واجب است، لازمه اش این است که حتما گفته باشد، مقدمه حج(رفتن به مکه) هم، واجب است.

شهادت صدر می فرماید این نوع ملازمه باطل است. زیرا جعل (مثلا قرار دادن وجوب برای حج) یک فعل اختیاری است و ما نمی توانیم از یک فعل اختیاری، یک فعل اجباری (قرار دادن وجوب برای رفتن به مکه) را انتزاع کنیم.

ثمره بحث

با توجه به آنچه بیان شد چنین به نظر می رسد که بر این بحث، ثمره ای مترتب نیست. به این بیان که ما چه بگوییم علاوه بر حکم عقل، شرع هم حاکم به وجوب مقدمه هست و در نتیجه مقدمه دارای وجوب غیر است. و چه بگوییم صرفا عقل با توجه به وجوب نفسی ذی المقدمه حکم به وجوب مقدمه می کند، از جهت استحقاق عقاب و ثواب هیچ فرقی ندارد. بلکه اگر می توانستیم اثبات کنیم بنابر قول به وجوب غیر داشتن مقدمه، به امثال یا عدم امثال مقدمه هم ثواب و عقاب مترتب است، می توانستیم ثمره ای برای این بحث بیابیم. و حال آنکه بنابر هر دو دیدگاه عقاب و ثواب منحصر در امثال و یا عدم امثال واجب(ذی المقدمه مثلا نماز) است.

شهادت صدر می فرماید هر چند این سخن (عدم وجود تفاوت عملی در اینکه بگوییم وجوب مقدمه شرعی است یا عقلی)، سخنی قابل قبول است، با این وجود ما می توانیم برای این دو دیدگاه ثمراتی را بیابیم؛ به عنوان مثال فرض کنیم بر مکلف نجات جان مؤمنی که در حال غرق شدن است واجب شد، و نجات جان مؤمن متوقف است بر عملی که این عمل حرام است، لکن مقدمه حرام از لحاظ اهمیت، اهمیتی کمتر از واجب است. (مثلا وارد شدن در زمین کشاورزی دیگران). و مکلف به قصد نجات جان مؤمن در زمین غصبی تصرف می کند اما خود واجب را انجام نمی دهد. (مثلا می ترسد وارد آب شود). در این صورت؛

الف. اگر قائل باشیم که میان وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ملازمه برقرار است و وجوب غیر به عنوان جامع مقدمه، یعنی پیمودن مسیر برای نجات، تعلق گرفته است. - در این فرض مکلف از این حیث که وارد زمین غصبی شده مرتکب معصیت نشده است. زیرا اجتماع امر و نهی در یک چیز(زمین غصبی) محال است، و با آمدن وجوب غیر به جهت اینکه اهمیت بیشتری داشته، نهی از فعلیت می افتد و لذا فرد مرتکب حرامی نشده است.

ب. اگر قائل باشیم که میان وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ملازمه برقرار است و وجوب غیری صرفاً به مقدمه ای که به وسیله آن، واجب انجام می شود، تعلق گرفته است. - در این فرض مکلف از این حیث که وارد زمین غصبی شده مرتکب معصیت شده است.

ج. اگر بگوییم میان وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ملازمه ای برقرار نیست. - در این فرض مکلف از این حیث که وارد زمین غصبی شده مرتکب معصیت شده است.

با توجه به مطالب این درس، امید است به سئوالات زیر پاسخ داده شود؛

- ۱- چرا نگاه به نامحرم در هنگام نماز خواندن، از مصادیق اجتماع امر و نهی در عمل واحد نیست؟
- ۲- آیا صل و لا تصل فی الحمام، از مصادیق اجتماع امر و نهی در تکلیف واحد است؟ توضیح دهید.
- ۳- توضیح دهید که اگر بگوئیم متعلق تکلیف صرفاً عناوین است، آیا نماز در حال خروج از زمین غصبی صحیح است؟
- ۴- وجوب نفسی و وجوب غیری را با مثال تبیین کنید.
- ۵- توضیح دهید آیا به نظر شهید صدر میان وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمات آن، ملازمه وجود دارد؟
- ۶- ثمره قول به وجوب غیری برای مقدمات واجب و عدم آن چیست؟

متن عربی

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

الضد على نحوين: عام بمعنى النقيض، و خاص بمعنى الفعل الوجودى المنافى.

أما بالنسبة إلى الضد العام فالمعروف أن إيجاب شيء يقتضى حرمة. و اختلف فى نحو الاقتضاء، فقيل هو بنحو العينية، و قيل بالتضمن، بمعنى أن الوجوب مركّب من طلب الفعل و المنع من تركه، و قيل هو بنحو الالتزام.

و أما بالنسبة إلى ضد الخاص فقيل بالاقتضاء فيه أيضاً، فالصلاة و إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً مع العجز عن الجمع بينهما ضدان، و إيجاب أحدهما يقتضى حرمة الآخر.

و استدل عليه: بأن عدم الصلاة مثلاً مقدمة لوجود الإزالة الواجبة فيكون واجباً بالوجوب الغيرى، و إذا وجب حرم نقيضه - أى نفس الصلاة - لأنه ضده العام.

و فيه: أن المقدمة مرفوضة لوجهين:

۱. أن المقدمة تعنى العلة أو جزء العلة، و الحال نحن نلاحظ بالوجدان أن العلة لوجود الإزالة مثلاً ليس هو ترك الصلاة بل اختيار الشخص، فوجود أحد الضدين و عدم الآخر ليس إلّا لاختيار الشخص ذلك لا أن أحدهما معلول للآخر.

۲. أن لازم المقدمة الدور، إن ترك الصلاة لو كان مقدمة و علة للإزالة - و هكذا ترك الإزالة لو كان مقدمة و علة للصلاة - فيلزم بقانون «أن نقيض العلة علة لنقيض المعلول» أن تصير الصلاة علة لترك الإزالة. و نتيجة هذا أن تصبح الصلاة علة لترك الإزالة، و ترك الإزالة علة للصلاة، أى يلزم أن يكون كل واحد من الضدين معلولاً لترك الآخر و علة لنفس الترك، و هو الدور.

و ثمره هذا البحث: أنه على الإقتضاء لا يمكن تصحيح الضد العبادى - كالصلاة - بالأمر الترتيبى، بخلافه بناء على عدم الإقتضاء، فإن الإزالة إذا كانت هى الأهم و كان وجوبها ثابتاً فبناء على الإقتضاء تحريم الصلاة، فإذا اختارها المكلف بعد ترك الإزالة وقعت باطلة، و لا يمكن تعلّق الأمر الترتيبى بها بعد تعلّق النهى بها، لاستحالة اجتماع الأمر و النهى، بخلافه على عدم الإقتضاء، فإنه حيث لا نهى عنها فيمكن تعلّق الأمر بها بنحو الترتب، أى مشروطاً بترك الإزالة، و تقع صحيحة، و إن كان المكلف عاصياً بتركه للإزالة التى هى الواجب الأهم.

إقتضاء الحرمة للبطان

هل حرمة العبادة تقتضى بطلانها، بمعنى لزوم إعادتها أو قضائها؟ و هل حرمة المعاملة تقتضى فسادها، بمعنى عدم ترتّب أثرها عليها؟ و الجواب:

أما بالنسبة إلى حرمة العبادة فهي تقتضى بطلانها لوجهين:

١. إن لازم حرمتها عدم شمول الأمر لها، لامتناع اجتماع الأمر والنهي، ومع عدم شموله لها لا تكون مجزية، و هو معنى البطلان.

إن قيل: إن عدم شمول الأمر لها لا يدل على فقدانها للملاك، فلعله ثابت فتقع صحيحة بواسطته. قلنا: إن مجرد احتمال ثبوت الملاك لا يكفي للحكم بالصحة، بل لابد من إحراز ثبوته، و لا طريق له إلا الأمر، و المفروض عدمه.

٢. إنه مع حرمتها تكون مبعوضة للمولى فلا يمكن التقرب بها حتى مع فرض وجود الملاك فيها. و الفارق بين الوجهين: أن الثاني خاص بالواجب التعبدى، بينما الأول يعم الواجب التوصلى. و أما بالنسبة إلى حرمة المعاملة فتارة يقصد منها تحريم السبب الذى يتحقق به الأثر، أعنى الإيجاب و القبول، و يقصد تحريم المسبب، أعنى التملك الحاصل بالسبب.

و على الأول لا يكون تحريم السبب موجبا لبطلانه و عدم ترتب الأثر عليه - كما أنه لا يكون موجبا لصحته و ترتب الأثر عليه - فإن من الوجيه أن يكون صدور السبب مبعوضاً للشارع و فى نفس الوقت يحكم بترتب الأثر عليه كما فى الظهار، فإنه محرم و مبعوض و لكنه يترتب عليه الأثر لو صدر.

و على الثاني قد يقال: إن التحريم المذكور يستلزم الصحة، لأنه لا يتعلق إلا إذا كان السبب مؤثراً فى ترتب الأثر. ثم إنه كثيراً ما يستعمل النهى لا لإفادة التحريم، بل للإرشاد إلى المانعية أو الشرطية، من قبيل «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» الدال على مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه، أو «لا تبع بدون كيل» الدال على شرطية الكيل. و دلالاته على البطلان أمر واضح، فإن المركب يختل بوجود المانع أو فقدان الشرط، و لا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفية للبطلان.

مسقطات الحكم

يسقط الحكم بعدة أمور:

١،٢. امتثاله، و عصيانه.

و هما ليسا قيدين فى الحكم المجعول، و إنما تنتهى بهما فاعليته و محركيته، فإرادة أكل الطعام مثلا لا تزول بالشبع، بل لا تحرك نحو الأكل بعد ذلك.

٣. الإتيان بكل ما جعله الشارع مسقطاً، بأن أخذ عدمه قيذا فى بقاء الحكم المجعول، كالحضر الذى أخذ قيذا فى وجوب الصوم.

٤. إمتثال الأمر الإضطرارى، فإنه مجز عن الأمر الواقعى الأولى فى بعض الحالات.

و تفصیل ذلك: أنه إذا وجبت الصلاة عن قيام مثلاً، و لكنه تعذرت على المكلف فأمر الشارع بأدائها عن جلوس، فلذلك صورتان:

الأولى: أن يفرض اختصاص الأمر الإضطراري بمن يستمر عجزه طيلة الوقت.

الثانية: أن يفرض ثبوته في حق العاجز عند إرادة الصلاة و إن تمكن بعد ذلك.

ففي الأولى لو تجددت القدرة بعد أداء الصلاة الجلوسية تلزم الإعادة، لعدم إمتثال الأمر الواقعي الأولى. و في الثانية لا تلزم الإعادة لكون المأتي به مصداقاً للمدمور به، غايته ليس أمراً تعيينياً، لأنه لو لم يأت بالصلاة عن جلوس أول الوقت و أتى بها عن قيام آخر الوقت لكفى. فهو إذن مخير بين الوظيفة الاضطرارية حال العجز و الاختيارية حال القدرة، و لو كانت الإعادة واجبة لكان لازمه التخيير بين الجمع بين الصلاتين و بين الانتظار و الاقتصار على الاختيارية، و هو تخيير بين الأقل و الأكثر في الوجوب، و هو غير معقول كما تقدم وعليه يلزم الإجزاء.

و بذلك تعرف ثمرة البحث في امتناع التخيير بين الأقل و الأكثر.

توضیح و شرح فارسی

آیا امر به یک شیء مقتضی نهی از ضد آن می باشد؟

شکی نیست که هرگاه مولا ما را به انجام کاری امر نماید به حکم عقل لابد و ناچاریم اضداد آن را ترک کنیم تا به مامور به برسیم. پس عقل حکم می کند که تا مادامی که مشغول امتثال امر مولا (واجب) هستی حق نداری ضد آن را مرتکب شوی. لکن کلام در این است که آیا علاوه بر این حکم عقل و الزام به ترک عقلی یک نهی مولوی تبعی هم از سوی شارع مقدس به ضد مامور به هم صادر شده، یا خیر؟

اصولیون ضد را تقسیم می کنند به ضد عام، که همان ترک مامور به می باشد (نقیض واجب)؛ و ضد خاص، که مطلق امور وجودیه که منافی با واجب هستند را شامل می شود. مثلاً وقتی مولا می فرماید صلّ، در اینجا ضد عام، همان ترک صلاه است و ضد خاص، مثل خوردن و آشامیدن هنگام نماز، یا ازاله نجاست از مسجد و... که فعل وجودی هستند.

شهید صدر می فرماید: لازم است در دو مقام بحث نماییم؛

• مقام اول: ضد عام

مثلا اگر مولا به نماز خواندن امر کرد و فرمود: صلّ. آیا این امر به نماز، مقتضی نهی از ضد عام آن یعنی ترک صلوات (لا تترك الصلاة)، می باشد یا خیر؟

نظریه اول: مشهور اصولیون قائل هستند که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام آن می باشد. یعنی هرگاه مولا به چیزی امر کرد، این امر مولا متضمن نهی از ضد عام آن هم می باشد. یعنی اگر گفت: نماز بخوانید، به منزله آن است که گفته نماز خواندن را ترک نکنید.

البته در اینکه این اقتضاء به چه نحو می باشد و به بیان دیگر مراد از اقتضاء چیست، میان ایشان اختلاف نظر وجود دارد. در این رابطه می توان به چهار دیدگاه اشاره کرد؛

دیدگاه اول (عینیت): امر به یک شیء عین نهی از ضد آن می باشد. مثلا صلّ، عین لا تترك الصلاة است. زیرا معنای لا تترك، طلب ترک ترک است، و این عین معنای طلب الفعل است و در خارج اتحاد دارند. طبق این دیدگاه امر به شیء به دلالت لفظیۀ مطابقیه بر نهی از ضد دلالت دارد.

دیدگاه دوم (تضمن): امر به یک شیء متضمن نهی از ضد عام آن می باشد. بنابراین امر به شیء به دلالت لفظیۀ تضمنیه بر نهی از ضد دلالت دارد. به این بیان که وجوب که مدلول امر است، مرکب از دو چیز است؛ طلب فعل و منع از ترک. و منع از ترک همان نهی از ضد است.

دیدگاه سوم (استلزام): لازمه امر به شیء به دلالت لفظیۀ التزامیه، نهی از ضد آن می باشد.

دیدگاه چهارم (استلزام): لازمه امر به شیء به دلالت عقلیۀ نهی از ضد آن می باشد و ربطی به عالم الفاظ ندارد.

نظریه دوم: مشهور اهل سنت قائل هستند که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام آن نیست.

• مقام دوم: ضد خاص

مثلا اگر مولا به ازاله نجاست از مسجد امر کرد (فرمود: أزل النجاسة عن المسجد) آیا این امر به ازاله نجاست، مقتضی نهی از ضد خاص آن یعنی خوردن و آشامیدن، نماز خواندن و... می باشد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش نیز میان اصولیین اختلاف وجود دارد؛

نظریه اول: وجوب یک شیء (مثلا ازاله نجاست از مسجد) مقتضی حرمت ضد خاص آن شیء (مثلا نماز)، می باشد.

دلیل این نظریه این است که؛ ترک ضد خاص (مثلا ترک صلات) مقدمه وجود ضد دیگر (فعل مامور به و واجب، یعنی ازاله نجاست) است، و مقدمه واجب، واجب است به وجوب غیری. و وقتی چیزی واجب شد (مثلا ترک صلات)، ضد عام آن (انجام صلات) حرام می شود. از طرف دیگر صلات ضد خاص ازاله نجاست است، پس می توانیم بگوییم ضد خاص ازاله نجاست، حرام است.

اشکال شهید صدر بر این استدلال

اشکال اول؛ استدلال مذکور مبتنی بر این است که هر یک از دو ضد، مقدمه برای دیگری واقع شده باشد. و حال آنکه مقدمه همواره علت و یا جزئی از علت برای دیگری است. و در مثال صلات و ازاله نجاست از مسجد هیچ کدام مقدمه برای دیگری نیست. بلکه مکلف به اختیار خود می تواند هر یک از این دو ضد را اختیار کرده و امتثال کند. بنابراین تنها علت در مسأله اجتماع دو ضد، اختیار و اراده مکلف است.

اشکال دوم؛ بر فرض بپذیریم که هر یک از ضدین، مقدمه و در نتیجه علت برای دیگری می باشد، لکن لازمه این مقدمیت، دور خواهد بود. و دور نیز باطل است.

مثلا اگر بگوییم، ترک صلات علت و یا جزءالعله برای تحقق خارجی وجوب ازاله نجاست است - و یا بگوییم ترک ازاله نجاست نیز علت و یا جزءالعله برای تحقق خارجی وجوب اتیان صلات است- با توجه به این قانون که نقیض علت، علت است برای نقیض معلول؛ نماز علت برای ترک ازاله خواهد بود. در نتیجه نماز علت برای ترک ازاله خواهد بود، و ترک ازاله علت برای صلات (نماز)، خواهد بود. و لازمه این بیان آن است که هر یک از دو ضد معلول ترک دیگری، و علت برای خود ترک باشد. و این یعنی دو.

توضیح کلام شهید صدر

دور یعنی توقف الشیء علی نفسه (یعنی یک چیز خودش علت برای خوش باشد).

دور خودش دو قسم است:

دور مصرح (یک چیز بدون واسطه علت خودش باشد، مثلا گفته شود: الف علت ب است. ب علت الف است. در نتیجه الف علت الف است)

دور مضمّر (یک چیز با چند واسطه علت خودش باشد مثلا گفته شود **الف** علت ب است. ب علت ج است. ج علت د است. د علت **الف** است. در نتیجه الف علت الف است). در محل بحث ما دور از قسم دوم، یعنی دور مضمّر است.

نظریه دوم؛ وجوب یک شیء (مثلاً ازاله نجاست از مسجد) مقتضی حرمت ضد خاص آن شیء (مثلاً نماز)، نیست. زیرا دلیلی برای اثبات اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد، نداریم.

ثمره بحث

ممکن است این سؤال مطرح شود که ما قائل باشیم به این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن (حرمت ضد) می باشد یا قائل نباشیم، چه ثمره و فایده عملی دارد؟

شهید صدر در پاسخ به این پرسش می فرماید: فرض کنیم در مورد مثال ما، ازاله نجاست از مسجد چون از اهمیت بیشتری برخوردار است بر مکلف واجب باشد، در این صورت؛

الف. معتقدیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص آن و در نتیجه حرمت آن می باشد. در نتیجه انجام صلات بر مکلف حرام می شود زیرا اجتماع امر و نهی بر تکلیف واحد محال است و با فعلیت یافتن نهی، وجوب صلات از فعلیت ساقط می شود. بنابراین اگر مکلف ازاله نجاست را ترک نماید و مشغول خواندن نماز شود، نمازش باطل است.

ب. معتقدیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن (حرمت آن) نمی باشد. با توجه به آنکه سابقاً بیان کردیم امر به ضدین به صورت ترتب (مثلاً نماز متعلق وجوب است مشروط بر ترک ازاله)، محال نیست. و لذا اگر مکلف ازاله نجاست را ترک کرد و مشغول خواندن نماز شد، نمازش صحیح است. البته به خاطر اینکه واجب مهم تر (ازاله نجاست از مسجد)، را ترک کرده مستحق عذاب خواهد شد. اما به هر حال نمازش صحیح است.

• آیا حرمت یک شیء مقتضی بطلان آن می باشد

محل بحث در این است که اگر مولا عبد خود را از انجام عبادت خاصه ای نهی کرد (مثلاً فرمود: لا تصل فی المكان المغصوب یا لا تصل فی الحمام) و یا از معامله مخصوصی منع کرد (مثلاً فرمود: لا تبع وقت النداء یا لا تبع بیع الربا)، آیا نهی از عبادت یا معامله دلالت بر فساد و بطلان آن عبادت می کند یا خیر؟ یعنی اگر مکلف به این نهی توجه نکرد و عمل را انجام داد، عمل او باطل است و صحیح نیست؟

شهید صدر قبل از پاسخ به این پرسش ابتدا مراد از حرمت و بطلان را توضیح داده، می فرماید: حرمت یک حکم تکلیفی است و لذا اگر مکلف عمل حرامی را مرتکب شد مستحق عذاب می شود. لکن بطلان یک حکم وضعی است، که گاهی متعلق آن یک عمل عبادی و گاهی متعلق آن یک معامله می باشد. اگر متعلق حرمت عبادت باشد، بطلان به معنای این است که این عمل مجزی نیست و لذا مکلف باید عبادت را دوباره و با شرایط به جا آورد. و اگر به معامله تعلق گرفته باشد، به معنای این است که اثر آن معامله بار نمی شود، مثلاً

اثر بیع ملکیت است و لذا اگر به بیع تعلق بگیرد به معنای این است که ملکیت حاصل نشده است، یا اثر عقد نکاح، زوجیت است و لذا اگر به عقد نکاح تعلق بگیرد زوجیت و محرمیت حاصل نمی شود.

با توجه به توضیح سابق، شهید صدر این پرسش را که آیا نهی از عبادت و یا معامله مقتضی بطلان آن می باشد یا خیر؟ در دو مقام پاسخ می دهند.

مقام اول: نهی از عبادت

عبادت به دو معنی آمده است؛

الف. عبادت بمعنی الاخص، عبارت است از اعمال و افعالی که فقط باید به قصد تقرب الی الله انجام شود. و لذا اگر بدون قصد قربت انجام شوند امثال امر مولا صورت نگرفته و باید مجدداً انجام شوند. مثل نماز و روزه و ...

ب. عبادت بمعنی الاعم، عبارت است از هر کاری که قابلیت دارد که به قصد قربت انجام شود و اگر مکلف آن عمل را به قصد قربت انجام داد مستحق ثواب می شود، اعم از آنکه قصد قربت در آن شرط باشد، مثل نماز و روزه که بدون قصد قربت عمل باطل است. و یا قصد قربت در آن شرط نباشد، مثل شستن بدن و لباس نجس برای نماز، که بدون قصد قربت هم تطهیر صورت می گیرد، لکن اگر قصد قربت کرد مستحق ثواب می شود.

محل نزاع و بحث بین اصولیون در قسم اول است، هر چند شهید صدر اشاره ای هم به قسم دوم می کنند.

با توجه به مطلب فوق باید گفت؛

اگر حرمت و نهی بر عبادت تعلق گرفته باشد، آن عبادت باطل خواهد بود.

دلیل اول: از آنجا که اجتماع امر و نهی در یک تکلیف واحد محال است (یعنی محال است به یک عمل هم نهی تعلق گرفته باشد و هم امر)، بنابراین وقتی از یک عبادتی نهی شد، به معنای این است که آن عمل امر و دستور مولوی نداشت، و وقتی امر مولا روی عملی نرفته باشد به معنای این است که با این عمل نمی توان مقصود و مراد مولا را در عالم خارج به وجود آورد. و این یعنی عمل انجام شده باطل و بی فایده است.

اشکال: ما هم قبول داریم که پس از تعلق نهی به یک عمل، آن عمل دیگر امر مولوی ندارد و واجب نیست. اما این بدان معنا نیست که ملاک وجوب و مصلحت هم در آن نباشد، بنابراین با انجام عبادت نهی شده، می توان چنین نتیجه گرفت که اصل وجوب هم ساقط می شود. مثلاً مولا فرموده: صل . و از سوی دیگر از

صلوات در حمام که یکی از مصادیق صلوات است، نهی کرده است. (لا تصل فی الحمام)، در اینجا صلوات در حمام امرش ساقط می شود چون به آن نهی تعلق گرفته، اما مصلحت و ملاک صلوات کماکان باقی است. لذا اگر صلوات در حمام را بجا آورد، امر به اصل صلوات یعنی صلّ، ساقط می شود.

پاسخ شهید صدر به این اشکال: اگر گفتیم که امر عبادی از یک عمل به خاطر تعلق نهی به آن ساقط می شود، بدین معناست که انجام آن عمل ملاک و مصلحت ندارد. زیرا تنها دلیل ما برای اینکه بدانیم یک عمل ملاک و مصلحت دارد، امر مولا به انجام آن است، و وقتی امر مولا نبود دلیلی برای مصلحت داشتن یک عمل نداریم.

نکته!

آنچه در دلیل اول بیان کردیم اطلاق دارد، و عبادات بمعنی الاعم را شامل می شود؛ یعنی هم نهی از واجبات تعبدیه را شامل می شود و هم نهی از واجبات توصلیه.

دلیل دوم: در واجبات تعبدی انسان باید واجب را به قصد قربت (تقرب به خدا) انجام دهد. بنابراین بر فرض بپذیریم که اگر از یک عبادتی نهی شد، ملاک و مصلحت عمل عبادی از بین نمی رود، لکن چون نهی به آن تعلق گرفته بدین معنا خواهد بود که مولا انجام این عمل را دوست ندارد و از آن متنفر است، و با عملی که مولا آن را دوست ندارد، نمی توان قصد تقرب به سوی مولا داشت. و وقتی قصد قربت نبود عمل باطل است.

اگر نهی و حرمت بر معامله تعلق گرفته باشد، دو صورت متصور است؛

صورت اول، اگر نهی تعلق گرفته باشد به ذات السبب، مقتضی فساد معامله نخواهد بود.

توضیح؛ گاهی نهی از معامله تعلق می گیرد به ذات السبب (یعنی به خود ایجاب و قبول) از باب اینکه فعلی از افعال اختیاریه مکلفین است و فعل مباشری و بلا واسطه او هم هست. مثلاً فرموده: لا تبع وقت النداء (هنگامی که وقت نماز جمعه است، معامله انجام نده). در اینجا معامله صرفاً از باب اینکه بی اعتنائی به نماز جمعه است، حرام است و لذا اگر به جای بیع کار دیگر هم در وقت نماز جمعه انجام دهد، حرام است. بنابراین اگر معامله را انجام داد، معامله باطل نیست، هر چند کار حرامی انجام داده است.

دلیل: عقل حکم می کند که میان مبعوض بودن یک عمل و بطلان آن ملازمه ای وجود ندارد. ممکن است عمل مبعوض باشد، در عین حال صحیح هم باشد. و ما نظیر این مطلب را در شریعت داریم. و آن بابظهار است که در عین حال که حرام است، اگر فردیظهار کرد، اثر آن که لزوم جدایی زن و شوهر از یکدیگر است، بار می شود.

صورت دوم، اگر نهی تعلق گرفته باشد به ذات المسبب، بازهم مقتضی فساد معامله نیست.

توضیح: نهی به ذات المسبب، مثل اینکه نهی تعلق گرفته باشد به اثر ایجاب و قبول در بیع، یعنی ملکیت. اگر نهی به مسبب تعلق گرفته باشد، بر خلاف دیدگاه مشهور اصولیون، چنین به نظر می رسد که این نهی موجب بطلان معامله نیست. زیرا امر و نهی باید به چیزی تعلق بگیرد که مقدر مکلف باشد و در ما نحن فیه در صورتی مسبب (ملکیت کالای فروخته شده) می تواند مقدر مکلف باشد که سبب (ایجاب و قبول)، نافذ باشد و اثر داشته باشد، لذا وقتی نهی به مسبب تعلق گرفته یعنی سبب نافذ است و اثرش بار می شود، و اثر سبب صحت معامله است. بنابراین نهی از مسبب نتیجه اش بطلان معامله نیست.

نکته!

در بسیاری از موارد چه در عبادات و چه در معاملات نهی ای که به آنها تعلق می گیرد، نهی مولوی نیست. یعنی این نهی یک حکم تکلیفی نیست، لذا اگر مکلف نهی را مرتکب شد، روز قیامت عذاب نمی شود.

توضیح اینکه در بسیاری از موارد، نهی ای که بر یک عمل تعلق می گیرد، به معنای این است که متعلق نهی (مثلا لباسی که از حیوان حرام گوشت درست شده) در جایی که مولا از آن نهی کرده (لا تصل فیما لا یؤکل لحمه) مانع از تحقق مقصود مولا (نماز صحیح) است، یا نقیض متعلق نهی (وزن نکردن جنس) شرط صحت عمل است. (شرط صحت معامله این است که فروشند جنسش را در مواردی که وزن لازم است، وزن کند). در نتیجه در این گونه موارد دلالت نهی بر بطلان اشاره و ارشاد به این مطلب است که فلان عمل مانع صحت است و یا فلان عمل شرط صحت است. و لذا اگر مانع برطرف نشد و یا شرط محقق نشد، صرفا عمل انجام شده بی فایده است؛ و به معنای حرمت تکلیفیه نیست.

• چگونگی سقوط حکم شرعی

در مباحث قبل بیان کردیم که که احکام شرعیه به پنج قسم (واجب- حرام- مستحب- مکروه و مباح)، تقسیم می شود. از ظاهر عنوان بحث در کتاب چنین به نظر می رسد که بحث در چگونگی سقوط این احکام شرعیه است، لکن باید خاطر نشان کنیم که بر خلاف عنوان بحث، محل بحث صرفا در چگونگی سقوط واجبات شرعیه است.

شهید صدر می فرماید: در چهار صورت وجوب شرعی یک عمل ساقط می شود و دیگر آن عمل به واسطه همان وجوب، واجب نخواهد بود. این چهار صورت عبارتند از؛

صورت اول، مکلف متعلق وجوب را انجام دهد.

مثلا مولا فرموده (حجوا- بر شما انجام دادن حج واجب است). و مکلف مستطیع شده و اعمال حج را بجا می آورد، در این صورت وجوب حج از او ساقط می شود.

صورت دوم، از طریق عصیان و تمرد از فرمان مولا (انجام ندادن تکلیف در وقت خاص خودش)

مثلا شارع فرموده : از طلوع فجر تا طلوع خورشید، خواندن نماز واجب است. - و مکلف این واجب را انجام ندهد، در این صورت امری که از طرف مولا برای انجام نماز صبح بین الطلوعین تعلق گرفته بود از مکلف ساقط می شود.

لازم به ذکر است که صورت اول و دوم، قید حکم مجعول نیستند. یعنی شارع مقدس هنگامی که فرمود: فلان عمل واجب است (یجب علیک الصلاة)، آن را مقید نکرد که اگر انجام دادی یا ترک کردی عمل از تو ساقط می شود (یعنی نگفته: ان فعلتها او ترکتها یسقط عنک)، بلکه سرانجام رفتار مکلف نسبت به واجب یا منجر به اتیان واجب و در نتیجه اطاعت مولا می شود، یا منجر به عدم اتیان واجب و در نتیجه عصیان در برابر مولا، خواهد شد. و در هر دو حال واجب ساقط می شود. و در نتیجه تحریک و محرکیت برای انجام عمل نیز از بین می رود. همانند زوال تحریک و اقدام برای خوردن غذا، از فردی که سیر است و گرسنه نیست؛ در اینجا سیر بودن باعث از بین رفتن اراده نمی شود؛ بلکه اساسا تحریک و اقدام برای خوردن غذا با وجود سیری وجود ندارد.

صورت سوم، واجب با انجام عملی که خود شارع آن را مسقط واجب قرار داده ساقط شود.

مثلا شارع بگوید، این واجب، تا زمانی وجوب دارد که که که فلان قید و حالت پیش نیاید. همانند واجبات کفائیه (نماز میت)، که بر تمام مکلفین واجب است، لکن شارع آن را مقید کرده به اینکه همگان آن را ترک کنند، اما اگر من به الکفایه آن را انجام داد وجوب از دیگران ساقط می شود. یا مثلا وجوب روزه گرفتن که مقید به عدم مسافر بودن است، بنابراین با مسافر شدن، وجوب هم ساقط می شود.

صورت چهارم، با امتثال امر اضطراری، که باعث می شود امر واقعی در بعضی حالات از مکلف ساقط شود.

مثلا شارع فرموده : واجب است نماز را در حالت ایستاده بخوانید. لکن مکلف قدرت بر ایستاده خواندن نماز ندارد. در این حالت شارع می فرماید: حال که قدرت نداری ایستاده نماز بخوانی، نشسته نماز بخوان. در این مثال وجوب نماز در حالت ایستاده یک امر واقعی و اولی است. و وجوب خواندن نماز در حالت نشسته یک امر ثانوی و اضطراری است.

در مورد صورت چهارم این بحث مطرح می شود که چگونه و در چه حالتی، اگر مکلف نماز را در حالت نشسته خواند (یعنی بر اساس امر اضطراری عمل کرد)، به این معناست که امر واقعی (نماز در حالت ایستاده)، وجوبش را نسبت به او از دست می دهد؟

شهید صدر می فرماید: برای پاسخ به این پرسش ما باید تفصیل قائل شویم و دو صورت را فرض نمائیم؛

صورت اول، بگوییم امر اضطراری مخصوص کسی است که در تمام زمان انجام واجب، قدرت بر امتثال امر واقعی ندارد. مثلاً نماز صبح از طلوع فجر تا طلوع خورشید واجب است، و وجوب نماز خواندن در حالت نشسته مخصوص مکلفی است که از اول وقت تا انتهای وقت نمی تواند ایستاده نماز بخواند.

در این صورت اگر مکلف در اول وقت به امر اضطراری عمل کرد و نشسته نماز خواند، لکن در وسط وقت و یا آخر وقت عذر او برطرف شد، امر واقعی در حق او فعلیت می یابد و لذا واجب است دوباره نماز را با حالت ایستاده نیز بجا آورد.

دلیل: دلیل ما بر این مطلب این است که امر واقعی اطلاق دارد، یعنی شارع مقدس وجوب آن را مقید به عدم امتثال امر اضطراری نکرده است، و چون دلیل مطلق است به معنای این است که چه مکلف امر اضطراری را امتثال کند و چه نکند وجوب امر واقعی باقی است، نهایت اینکه در زمان اضطرار در حق او فعلی نیست. بنابراین در صورت رفع اضطرار باید امر واقعی را امتثال کند.

صورت دوم، بگوییم امر اضطراری صرفاً مکلفی را که هنگام تصمیم به امتثال امر واقعی، قادر به امتثال آن نبوده را شامل می شود، اعم از آنکه بعد از انجام امر اضطراری قدرت بر امر واقعی پیدا کند یا خیر. (البته مشروط بر آنکه نداند عذرش بعداً بر طرف می شود).

در این صورت اگر مکلف اول واجب اضطراری را انجام داد و در وسط و یا آخر وقت عذرش بر طرف شد، امر اضطراری کفایت می کند و دیگر نیازی به امتثال امر واقعی نیست. مثلاً اگر با شنیدن اذان صبح نماز صبح را با حالت نشسته بجا آورد، لکن قبل از طلوع آفتاب عذرش بر طرف شد، در این حالت با وجود اینکه می تواند نماز ایستاده در داخل وقت بخواند، ولی لازم نیست آن را بجا آورد.

دلیل: دلیل بر این مطلب این است که در این صورت مکلف به صورت تخییری به یکی از دو واجب نماز در حالت نشسته و نماز در حالت ایستاده امر شده است، و امر اضطراری یک امر تعیینی نیست. و لازمه این مطلب این است که اگر مکلف نماز در حالت نشسته را، در اول وقت بجا نیاورد، و در وسط وقت برایش قدرت حاصل شد و نماز ایستاده را بجا آورد، تکلیف از او ساقط می شود و به خاطر نخواندن نماز در حالت نشسته عقاب نمی شود. و هم چنین اگر نماز در حالت نشسته را بجا آورد و سپس رفع اضطرار شد دیگر نیازی به

امثال امر واقعی (نماز ایستاده) نیست. زیرا اگر بگوییم با وجود امثال امر اضطراری، پس از رفع اضطرار باید باز هم امر واقعی را امثال نماید، لازمه اش تخییر بین اقل و اکثر است و چنانکه در ادامه بیان خواهیم کرد، تخییر بین اقل و اکثر محال است.

اقل یعنی عدم امثال امر اضطراری و انجام امر واقعی پس از رفع اضطرار (یعنی صبر کند تا عذرش برطرف شود و سپس امر واقعی یعنی نماز ایستاده را بجا آورد). و اکثر یعنی امر اضطراری را انجام دهد و پس از رفع اضطرار امر واقعی را هم انجام دهد (هم نماز نشسته را بخواند و هم پس از رفع اضطرار نماز ایستاده را بخواند).

تخییر بین اقل و اکثر

گاهی افراد و مصادیق واجب تخییری با یکدیگر متباین هستند. در این صورت تخییر بین دو یا چند واجب کاملاً معقول و ممکن است، مثلاً شارع می فرماید: در کفاره روزه ماه رمضان بر تو واجب است یا شصت روز روزه بگیری یا شصت فقیر را سیر کنی و یا یک بنده را آزاد کنی. در اینجا نسبت بین هر سه واجب با یکدیگر تباین است. اما گاهی افراد و مصادیق واجب تخییری اقل و اکثر است نه متباین، مثل تخییر بین یک بار تسبیحات اربعه گفتن یا سه بار تسبیحات گفتن در رکعت سوم و چهارم نماز. با توجه مطلب ذکر شده، سئوالی که مطرح می شود این است که آیا میان اقل و اکثر هم تخییر معقول است؟

شهید صدر می فرماید چنین تخییری محال است. (فرض ما این است که در اقل و اکثر هم اقل از مصادیق و افراد واجب است و هم اکثر). بنابراین یک طرف تخییر اقل است که قبل از انجام کامل اکثر موجود خواهد شد، و همین که اقل موجود شد غرض مولا حاصل می شود (چون فرض ما این است که اقل هم واجب است). و وقتی غرض حاصل شد، امر مولا هم ساقط می شود و گرنه بقاء آن بدون غرض و حکمت می شود، و وقتی امر ساقط شد پس اکثر و زیادی واجب نخواهد بود. پس در هر حال (چه اقل را به تنهایی به جا آوریم و چه در ضمن اکثر) معیناً اقل واجب است و تخییر در کار نیست.

در سی هفدهم (از صفحه ۲۳۳ تا ۲۳۸ - امکان النسخ تا الأسول العملیه)

متن عربی

توضیح و شرح فارسی

• چیستی نسخ و امکان آن

در اسلام احکامی داریم که پس از اینکه شارع مقدس آنها را جعل و تشریح کرد و مسلمین مدتی به آن عمل کردند، این احکام عوض شده و حکم دیگری به جای آنها جعل شده‌اند. به این تغییر و تحول در احکام اصطلاحاً نسخ گفته می‌شود. مثلاً در صدر اسلام مدتی بر مسلمین واجب شده بود که به سمت بیت المقدس نماز بخوانند، سپس به خاطر مصالحی قبله تغییر کرد و مسلمین مأمور شدند به سمت کعبه نماز بخوانند.

با توجه به مطلب فوق سزاوار است پیرامون معنای حقیقی نسخ، امکان آن در حق شارع بحث نمائیم.

معنای حقیقی نسخ (عدول)؛

معنای متداول و رایج از نسخ این است که قانونگذار حکمی را به صورت جزمی (قطعی و مسلم) برای متشرعین جعل کند و سپس کشف شود که مصلحت در خلاف آن حکم بوده و قانونگذار اشتباه کرده است، لذا حکم سابق را نسخ کرده و حکم جدید را به جای آن قرار دهد. به بیان دیگر، قانونگذار قبلاً خیال می‌کرده فلان حکم مصلحت دارد و بر اساس آن اراده می‌کند که این حکم در خارج محقق شود، اما پس از مدتی متوجه شود که حکم در واقع مصلحت نداشته و او مرتکب اشتباه شده، لذا از اراده خویش منصرف شده و حکم را تغییر دهد. یا خیال می‌کرده فلان حکم مفسده دارد و بر همین اساس از آن نهی کند، لکن بعداً متوجه شود که او اشتباه کرده، لذا از اراده خویش منصرف شود و حکم را تغییر دهد.

معنای مجازی (پایان مدت)؛

یعنی از همان ابتداء حکم دارای مصلحت و زمان محدودی بوده است، و قانونگذار با اطلاع از این مطلب حکم را جعل کرده و پس از مدتی آن را نسخ می‌نماید.

با توجه به مطلب فوق این سؤال پیش می‌آید که آیا این معانی از نسخ، نسبت به قوانین الهی هم صحیح است؟ شهید صدر در پاسخ به این پرسش می‌فرماید: لازم است ما امکان نسخ در معنای حقیقی و مجازی را از دو منظر و جهت مورد توجه قرار دهیم؛ نسخ در مصلحت و اراده یک حکم و نسخ در مرحله جعل و اعتبار.

نسخ در مصلحت و اراده یک حکم

در این حالت:

الف. تعمیم معنای حقیقی نسبت به خدای متعال، محال است زیرا به حکم عقل، جهل نسبت به خدای متعال غیر ممکن است. و لذا هر نوع مصلحت سنجی و اراده ناشی از این مصلحت سنجی تا زمانی که عوامل دخیل در مصلحت و ارادهٔ یک حکم ثابت باشد، غیر ممکن خواهد بود که نسبت به احکام شرعیه الهی تغییر نماید.

ب. تعمیم معنای مجازی نسبت به خدای متعال و قوانین الهی کاملاً صحیح است. و لذا آن دسته از احکام شرعی که بعد از مدتی نسخ می شوند، در واقع احکامی هستند که مصلحت محدودی داشته و اراده شارع هم به همین مقدار به آنها تعلق گرفته است. بنابراین منظور از نسخ در احکام شرعی همین معنای مجازی است.

مقام جعل و اعتبار حکم شرعی

در این حالت هم معنای حقیقی و هم معنای مجازی نسبت به خداوند متعال ممکن است؛

الف. معنای حقیقی نسخ، یعنی چنین فرض کنیم که مولا حکم را برای تمام مکلفین به صورت مطلق جعل کرده است، لکن پس از مدتی این جعل را لغو می کند و این به خاطر آن است که می دانست ملاک حکم صرفاً تا یک زمان مخصوص امتداد داشته است.

اگر کسی بگوید: لازمهٔ مطلق آوردن حکم ناشی از جهل شارع خواهد بود و این محال است. خواهیم گفت که چنین نیست بلکه علت مطلق آوردن حکم، ممکن است این باشد که در همین مطلق آوردن مصلحت وجود داشته مثلاً مولا می خواسته با این اطلاق آوردن، این تصور را برای مخاطب ایجاد کند که این حکم دارای اهمیت ویژه‌ای است.

ب. معنای مجازی نسخ، یعنی چنین فرض کنیم که مولا از ابتدا حکم را مقید به زمان خاصی کرده است، در نتیجه با پایان یافتن زمان حکم، زمان حکم تمام می شود و تغییری در جعل هم پدید نمی آید. (شارع فرموده سال اول هجرت نمازتان را به سمت بیت المقدس بخوانید، در این جا با پایان یافتن سال اول، زمان حکم (به سمت بیت المقدس نماز خواندن تمام می شود)، اما تغییری هم در جعل پدید نمی آید.

در پایان این نکته را باید خاطر نشان سازیم که در نسخ به لحاظ مقام جعل و اعتبار، فرض اول با معنای نسخ قرابت بیشتری دارد.

بررسی وجود ملازمه بین حُسن و قُبْح یک فعل، و امر و نهی شارع نسبت به آن

تمام دانشمندان و متفکران جهان و بلکه تمام انسانها و عقلای عالم قبول دارند که برخی از کارهای اختیاری ما حُسن و زیبا هستند و برخی از کارها قبیح و زشت هستند. و همه قبول دارند که ما خوب و بد داریم. لکن اختلاف در این است که آیا حُسن و قبح افعال و کارها ذاتی و واقعی است و یا اعتباری؟ برخی می گویند حُسن و قبح افعال اعتباری است و تابع آداب و رسوم و عادت و تلقینات است. یعنی خوب و بد کارها تابع سلیقه مردم است و یک معیار واقعی ندارد. نظیر سلیقه های مختلفی که مردم در انتخاب رنگه ها و مزه ها دارند. یکی رنگ سفید را می پسندد، دیگری قهوه ای و ... در مورد خوبی و بدی کارها هم این گونه است.

در مقابل دیدگاه فوق، بسیاری دیگر می گویند که علاوه بر سلیقه ها و آداب و رسوم اجتماعی و تلقینات، یک دسته خوب و بدهای واقعی داریم که تابع سلیقه کسی نیست.

شهید صدر نیز همین دیدگاه دوم را دارد، لذا می فرماید حُسن و قبح از امور واقعی هستند.

باید خاطر نشان کرد که سه معنا برای حُسن و قبح بیان کرده اند؛

الف. حُسن و قبح به معنای کمال و نقص. مثلاً می گوئیم زیبایی حُسن است یعنی یک کمالی است برای نفس انسان، و یا می گوئیم فلان امر (زشت چهره بودن)، قبیح است یعنی یک نقص است برای روح انسان و یک ضد ارزش به حساب می آید.

ب. حُسن و قبح به معنای لذت و الم یا ملائمت (سازگاری) و منافرت (عدم سازگاری) با نفس. یعنی وقتی می گوئیم فلان امر حُسن است یعنی لذت بخش و سازگار با طبع انسان است و انسان از آن خوشش می آید. و وقتی می گوئیم فلان امر قبیح است، یعنی نفرت آور و ناسازگار با طبع انسان است.

ج. حُسن و قبح به معنای مدح و ذم. یعنی وقتی می گوئیم فلان امر حُسن است یعنی انجام دهنده آن مستحق تحسین و تشویق است. لذا سزاوار است انسان آن را انجام دهد. و وقتی می گوئیم قبیح است، یعنی انجام دهنده آن مستحق ملامت و سرزنش است، لذا سزاوار است انسان آن را ترک نماید.

شهید صدر می فرماید معنای مورد نظر ما از حُسن و قبح همین معنای سوم می باشد. بنابراین وقتی می گوئیم سزاوار است فلان امر ترک شود و یا انجام شود، ناشی از یک امر واقعی است نه یک امر اعتباری صرف. و نقش عقل در این میان این است که این حُسن و قبح فعلی را کشف می کند، و اگر هم گاهی می گوئیم عقل حکم به حُسن و قبح می کند، از باب این است که درک عقل را به معنای حکم عقل فرض نموده ایم.

پس از اینکه روشن شد حسن و قبح عقلی از امور واقعیه است و اعتباری نیست. حال این سؤال پیش می آید که آیا بین حکم عقل به حسن و قبح یک چیز، و امر و نهی شارع نسبت به آن چیز، رابطه ای برقرار است؟ به بیان دیگر اگر عقل حسن یک چیزی را درک کرد، لازمه اش این است که شارع هم بدان امر کند و یا اگر عقل قبیح بودن یک فعلی را درک کرد، لازمه اش این است که شارع از آن نهی کرده باشد؟

در پاسخ به این پرسش دیدگاههای متفاوتی را می توان مطرح کرد. لکن اگر ما فقط اقوال اصولیون را مد نظر قرار دهیم، دو دیدگاه در این رابطه وجود دارد.

دیدگاه اول؛ بین حسن فعلی یک عمل و امر شارع نسبت به آن ملازمه وجود دارد. و هم چنین بین قبح فعلی یک عمل و نهی شارع از آن ملازمه وجود دارد. مثلاً اگر عقل درک کرد که عدل نیکو و حسن است، قطعاً شارع مقدس هم به آن امر کرده است. و اگر درک کرد که ظلم کردن قبیح است، قطعاً شارع مقدس هم از آن نهی کرده است.

دیدگاه دوم؛ حسن و قبح عقلی به معنای سوم که ما آن را پذیرفتیم، خودش دو صورت دارد. و باید بین این دو صورت فرق نهاد.

الف. حسن و قبح عقلی پس از اینکه حکم شرعی نسبت به یک چیز بیان شد، مطرح می شود. مثلاً پس از اینکه شارع دستور داد که نماز خواندن واجب است یا دستور داد که وضو گرفتن واجب است، عقل بگوید نماز خواندن حسن است، زیرا نماز خواندن اطاعت مولاست، و اطاعت مولا حسن است. و یا پس از اینکه نهی شارع نسبت به یک چیز تعلق گرفت، مثلاً فرمود گوشت خرگوش حرام است، عقل بگوید خوردن گوشت خرگوش قبیح است، زیرا خوردن گوشت خرگوش عصیان مولاست و عصیان مولا قبیح است.

اگر در این صورت بگوییم بین حسن و قبح عقلی، و امر و نهی شارع ملازمه است، لازمه اش تسلسل خواهد بود. و حال آنکه تسلسل محال است. بنابراین بین حسن و قبح عقلی که ناشی از امر و نهی شرعی است و خود امر و نهی شارع ملازمه ای وجود ندارد.

توضیح اینکه تسلسل یعنی پشت سر هم آمدن علتها برای یک چیز تا بی نهایت، بدون اینکه این علت ها پایانی داشته باشد. بنابراین اگر در این قسم قائل به ملازمه باشیم لازمه اش این است که حکم عقل به حسن، پس از حکم شرع باشد و از سوی دیگر حکم شرع با این حکم عقل، ملازمه داشته باشد و یک حکم شرعی جعل شود و مجدداً حسن و قبح عقلی بر این حکم شرعی مترتب شود و هکذا تا بی نهایت.

ب. حسن و قبح جدای از حکم شرع لحاظ شود. یعنی ابتدا عقل بدون ملاحظه حکم شرع، حکم به حسن یا قبح چیزی نماید و سپس حکم شرعی نیز دلالت بر حسن و قبح این عمل نماید. مثل حسن و نیکو بودن امانت و راست گویی و یا قبیح و زشت بودن دروغ گویی و خیانت.

در این صورت می توانیم بگوییم بین حکم عقل به حسن و قبح، و حکم شرع به حسن و قبح ملازمه وجود دارد. شهید صدر دیدگاه دوم را می پسندد.

استقراء و قیاس

بر اساس دیدگاه شیعه احکام شرعی تابع مصلحت و مفسده است. یعنی اگر یک حکم مصلحت داشت شارع به انجام آن دستور می دهد و اگر مفسده داشت شارع از انجام آن نهی می کند. بر خلاف دسته ای از اهل سنت که تبعیت احکام شرعی از مصلحت و مفسده را قبول ندارند.

با توجه به دیدگاه اصولیون شیعه این بحث مطرح می شود که اگر ما ملاک و علت احکام را بدانیم یا مصلحت و مفسده احکام را بدانیم، می توانیم آن حکم را در جاهای دیگر که شارع مقدس حکم آن را به صراحت بیان نکرده است سرایت دهیم. مثلاً مولا می فرماید: خوردن شراب حرام است. ما حدس می زنیم که علت حرمت شراب مست کننده گی آن است، بنابراین نتیجه می گیریم هر چیز مست کننده حرام است. لذا نسبت به مایعات امروزی که مست کننده است و در زمان شارع این مایعات نبوده حکم به حرمت می کنیم.

با توجه به مطلب فوق سئوالی مطرح می شود که از چه طریق می توانیم ملاک را به دست آوریم؟ آیا از طریق استقراء و قیاس می توانیم ملاک احکام را به دست آوریم؟

استقراء به دو صورت است؛

۱. استقراء تام، یعنی تمام مصادیق و افراد یک موضوع را بررسی نماییم و سپس نتیجه بگیریم. مثلاً تمام آب های جهان در تمام مناطق جهان را بررسی کنیم و ببینیم در صد درجه می جوشد لذا نتیجه بگیریم آب در صد درجه می جوشد.

این قسم عملاً ممکن نیست، لذا شهید صدر از آن بحثی نمی کنند.

۲. استقراء ناقص؛ یعنی بعضی از مصادیق یک موضوع را بررسی کنیم و نتیجه بگیریم. مثلاً کلاغ های موجود در ایران را بررسی کنیم و نتیجه بگیریم همه کلاغ ها سیاه هستند.

با توجه به این مطلب انسان فقیه و اصولی نیز نسبت به احکام شرعی همین روش را پیاده کند. مثلاً حالات مختلفی از احکام را به صورت ناقص استقراء می کند و می بیند در تمام این موارد هر گاه خداوند فرموده

مكلف نسبت به حکم شرعی عذر دارد ، مكلف جاهل به حکم بوده. و سپس نتیجه بگیرد، علت معذرت در احکام جهل است و لذا بگوید؛ در هر حکمی که فرد جاهل به آن حکم باشد معذر است.

قیاس دو اصطلاح دارد؛

الف. قیاسی که در منطق مطرح است که همان برهان و دلیل قطعی است.

ب. قیاسی که در فقه و اصول مطرح است، که همان تمثیل منطقی است یعنی از جزئی به کلی رسیدن.

منظور ما از قیاس در اینجا، معنای دوم است. یعنی فقیه اصولی تمام احتمالات و صفاتی را که احتمال می دهد ملاک و علت حکم باشد، کشف کند و سپس با استناد به ظن قوی یکی از آنها را به صورت ملاک حکم انتخاب کند و این ملاک را در جاهای دیگر تعمیم دهد.

ارزیابی قیاس و استقراء

گفتیم حکم شرعی باید مستند به علم باشد، یعنی یا باید مستقیماً برای انسان یقین به حکم شرعی حاصل شود و یا اینکه اگر ظن نسبت به حکم شرعی دارد؛ دلیل قطعی بر حجیت این ظن داشته باشد. و از آنجا که نتیجه حاصله از استناد به قیاس و استقراء صرفاً ظنی است، و ما دلیلی بر حجیت ظن حاصل از قیاس و استقراء نداریم لذا قیاس و استقراء نمی تواند مستند ما برای احکام شرعی باشد.

حجت بودن دلیل عقلی

تاکنون پیرامون چیستی دلیل عقلی و موارد آن بحث کردیم، اینک بحث ما در این است که آیا این دلیل عقلی حجت است یا خیر؟

در پاسخ به این پرسش لازم است دو مقام از بحث را مطرح نمائیم؛

مقام اول، دلیل عقلی برای ما قطع آور است و لذا سبب می شود ما نسبت به حکم شرعی یقین پیدا کنیم. مثل حرمت غضب، که از این جهت که تصرف مال دیگری می باشد، ظلم در حق اوست و ظلم به حکم عقل یقیناً قبیح است، پس یقیناً شارع مقدس از تصرف و غضب مال دیگری نهی کرده و آن را حرام می داند.

اگر دلیل عقلی قطع آور بود، شکی نیست که حجت است. زیرا سابقاً بیان کردیم که قطع طریقی حجیتش ذاتی است، و معنا ندارد که به دنبال دلیل برای حجیت قطع باشیم. و چون قطع حاصل از دلیل عقلی قطع طریقی است، لذا حجیت آن ذاتی می باشد.

اشکال بر حجیت دلیل عقلی

برخی گفته اند؛ اگر چه حجیت قطع طریقی، ذاتی است، و شارع نمی تواند مانع حجیت آن شود. لکن شارع می تواند از مقدمات قطع طریقی نهی کند و مانع شکل گیری قطع طریقی شود. و در نتیجه آن را به قطع موضوعی بازگرداند، و پیرامون دلیل عقلی شارع چنین کرده است. زیرا فرموده است: احکام شرعی مقید هستند به اینکه انسان به وسیله دلیل عقلی به آن علم پیدا نکند. بنابراین اگر انسان به وسیله دلیل عقلی قطع به حکم شرعی پیدا کرد، این قطع بی ثمر خواهد بود.

پاسخ به این اشکال؛

امکان ندارد شارع مقدس احکام را مقید به این حالت نماید. زیرا وقتی کسی علم به حکم شرعی پیدا کرد نمی توان گفت که تو که یقین داری که حکم شرعی در حقت ثابت است، حکم شرعی در حقت ثابت نیست. به بیان دیگر با اینکه علم به حکم شرعی داری، علم به حکم شرعی نداشته باش. چنین چیزی محال است.

دفاع شهید صدر از این اشکال؛ شهید صدر پاسخ فوق را قبول نکرده و می فرمایند: آنچه امکان ندارد که از آن نهی کرد، علم به جعل است و آنچه مقید به عدم علم به واسطه دلیل عقلی شده مجعول است. و لذا می توان از آن نهی کرد.

پاسخ شهید صدر به اشکال؛ به عقیده شهید صدر بهتر آن است که در پاسخ اشکال مطرح شده، چنین بگوئیم: اگر چه چنین فرضی صحیح است. لکن در شریعت ثابت نشده است که احکام شرعیه مقید به عدم علم به واسطه دلیل عقلی شده باشند. بنابراین اگر از راه دلیل عقلی، علم ه حکم شرعی پیدا کردیم در حق ما حجت خواهد بود.

مقام دوم: دلیل عقلی ظنی باشد

اگر دلیل عقلی ظنی باشد یعنی مستند به قیاس و استقراء باشد ، ظن آور است و حجیت ظن نیاز به دلیل دارد. و ما گفتیم که دلیل بر حجیت قیاس و استقراء ظنی نداریم. بلکه اساسا از این دو در باب کشف احکام شرعی نهی شده است.